جلد اول

اشرف التوضیح

تقریر اردو

مشکوٰۃ المصابیح

از افادات

جامع المعقول والمنقول شیخ الحدیث

مولانا نذیر احمد صاحب مدظلہ

بانی جامعہ اسلامیہ امدادیہ فیصل آباد

ترتیب و مراجعت

مولانا محمد زاہد و مولانا محمد مجاہد

ناشر

مکتبۃ العارفی

جامعہ اسلامیہ امدادیہ فیصل آباد

فون: 041-8715856

اشرف التوضیح اردو تقریر مشکوٰۃ المصابیح المجلد الاول

اشرف التوضیح

تقریر اُردو

مشکوٰۃ المصابیح

افادات

شیخ الحدیث حضرت مولانا نذیر احمد صاحب دامت برکاتہم

صدر و مہتمم جامعہ اسلامیہ امدادیہ ○ فیصل آباد

خلیفہ ارشد عارف باللہ حضرۃ مولانا ڈاکٹر عبدالحیؒ صاحب عارفی قدس سرہٗ

ترتیب و مراجعت

مولانا محمد زاہد و مولانا محمد مجاہد

ناشر

مکتبہ اسلامیہ امدادیہ

گلشن امداد ○ فیصل آباد





نام کتاب ______ اشرف التوضیح تقریر اردو مشکوٰۃ المصابیح

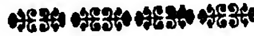
افادات ______ حضرت مولانا نذیر احمد صاحب دامت برکاتہم

طبع اول ______ ذیقعدہ ۱۴۰۸ھ

تعداد ______ ایک ہزار

سرورق ______ حضرت سید نفیس الحسینی شاہ صاحب دامت برکاتہم

کتابت ______ عبدالسلام یوسفی جھنگ شہر (الخطاط)



ملنے کے پتے :

ملک سنز ______ کارخانہ بازار فیصل آباد۔

مکتبہ مدنیہ ______ اردو بازار۔ لاہور۔

ادارہ اسلامیات ______ انارکلی۔ لاہور۔

ادارہ تالیفات اشرفیہ ______ ملتان۔

مکتبہ دارالعلوم ______ کراچی۔ ۱۴

ادارۃ المعارف ______ کراچی۔ ۱۴

دارالاشاعت ______ مقابل مولوی مسافر خانہ کراچی۔





ترتیب ایک نظر میں





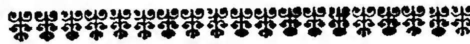
یہ ھدیہ اُمتِ مُسلمہ کے اُن خوش نصیب فرزندوں کی خدمت میں پیش کرنے کی جسارت کی جا رہی ہے جن کے لئے کائنات کی سب سے بڑی مستجاب الدعوات شخصیت صلی اللہ علیہ وسلم نے ان الفاظ میں دُعاء کی ہے :

" نضر اللہ عبدا سمع مقالتی فحفظہا ووعاھا واداھا ، فرب حامل فقہ غیر فقیہ ورب حامل فقہ إلی من ھو افقہ منہ۔

اللہ تعالیٰ اس بندے کو تروتازہ اور خوش وخرم رکھے جس نے میری بات کو سُنا اور سُن کر یاد کر لیا پھر اس کو محفوظ رکھا اور اس کو آگے پہنچا دیا (ایسے شخص کی یہ خدمت واقعی قابلِ قدر ہے۔) اس لئے کہ ہو سکتا ہے بعض دین کی بات محفوظ رکھنے والے ایسے ہوں جو خود اس کی زیادہ گہری سمجھ نہ رکھتے ہوں اور ہو سکتا ہے کہ وہ آگے کسی شخص کو یہ بات پہنچا دے جو اس سے زیادہ فقہی بصیرت رکھنے والا ہو۔"

کتنے خوش قسمت ہیں وہ لوگ جو یہ دُعائیں لے رہے ہیں ! کتنے خوش نصیب ہیں وہ لوگ جن کو یہ بشارتِ عظمیٰ دی گئی !

حق تعالیٰ قدردانی کی توفیق عطاء فرمائیں ! آمین





فہرست

باب الایمان بالقدر

مسئلہ تقدیر پر اہم شبہات کے جوابات

اطفال المشرکین کا حکم

تقریب و تعارف (از مرتب)

حامدًا و مصلیا و مسلما۔ برصغیر پاک و ہند کے مدارس دینیہ اور خصوصًا دار العلوم دیوبند سے علمی اور فکری طور پر وابستہ مدارس کے نصاب میں جو علم آخری توجہ کا مرکز اور محور بن جاتا ہے، وہ علم حدیث ہے چنانچہ ان مدارس میں تعلیم کا آخری سال اسی مبارک علم کی تحصیل کے لئے وقف ہوتا ہے جس کو "دورۂ حدیث شریف" کہا جاتا ہے۔ اس میں اساتذۂ کرام ہر باب کی احادیث پر حدیث، اصُول حدیث، فقہ اور اسماء الرجال وغیرہ ہر پہلو سے سیر حاصل بحث اور اپنے تحقیقی مطالعوں کا نچوڑ پیش فرماتے ہیں جس سے طلباء میں علم حدیث کے ساتھ ایک خاص مناسبت پیدا ہو جاتی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ چودھویں صدی ہجری میں برصغیر پاک و ہند کے علماء نے اس علم کی جو خدمات سر انجام دی ہیں ان کا اعتراف بلادِ عرب کے بہت سے علماء نے بھی کیا ہے۔ چنانچہ مصر کے مشہور تجدد پسند عالم اور محدث السید رشید رضاؒ فرماتے ہیں۔ ولولا عناية إخواننا علماء الهند بعلوم الحديث في هذا العصر لقضي عليها بالزوال من أمصار الشرق، فقد ضعفت في مصر والشام والعراق والحجاز منذ القرن العاشر للهجرة، حتى بلغت منتهى الضعف في أوائل هذا القرن الرابع عشر۔ (مقدمۂ مفتاح کنوز السنۃ)

دورۂ حدیث سے پچھلے سال میں حدیث کے مقبول اور جامع منتخب مجموعہ "مشکوٰۃ المصابیح" کا درس ہوتا ہے جس کا مقصد طلباء کو دورۂ حدیث کے لئے تیار کرنا اور ان میں دورۂ حدیث والے سال بیان ہونے والے فنی مباحث کو اچھی طرح سمجھنے کی استعداد پیدا کرنا ہے۔ اسی وجہ سے اس درجہ کو "درجہ موقوف علیہ" کہا جاتا ہے۔ اور اسی مناسبت سے دورۂ حدیث کے مباحث نسبتًہ کم بسط و تفصیل کے ساتھ درس مشکوٰۃ کے دوران بھی بیان کئے جاتے ہیں اور طلباء میں ان مباحث کو قلمبند کر کے اپنے پاس محفوظ رکھنے کا رواج بھی چلا آرہا ہے۔ یہ تقریریں امتحانات کے علاوہ مستقبل کی عملی زندگی میں بھی معاون ثابت ہوتی ہیں۔

استاذی و والدی المکرم شیخ الحدیث حضرت مولانا نذیر احمد صاحب دامت برکاتہم کے درس حدیث کا شمار بھی پاکستان کے اہم اور مقبول ترین دروس حدیث میں ہوتا ہے خصوصًا آپ کا درس مشکوٰۃ آپ کے طویل تدریسی و تعلیمی تجربہ و مطالعہ اور دیگر بہت سی خصوصیات کی بنا پر ملک کے صف اوّل کے چند گنتی کے درسوں میں سے ایک ہے اسی وجہ سے ہر سال طلباء حدیث کی ایک اچھی خاصی تعداد اپنی علمی پیاس

بجھانے کے لئے آپ کی خدمت میں حاضر ہوتی اور اس چشمۂ فیض سے سیراب ہوتی ہے۔

آپ کے درس کی اسی مقبولیت کی بناء پر جامعہ اسلامیہ امدادیہ فیصل آباد میں زیرِ تعلیم طلباء کے پاس طلباء اور اساتذہ کرام کی طرف سے اس قسم کی فرمائشیں اکثر آتی رہتی ہیں کہ حضرت شیخ الحدیث دامت برکاتہم کی مشکوٰۃ، جامع ترمذی یا صحیح بخاری کی تقریر فوٹو سٹیٹ کرا کر بھیجیں چنانچہ سالہاسال سے ان تقریرات کی فوٹو سٹیٹ کاپیاں مختلف مدارس کے اساتذہ و طلباء میں پھیلی ہوئی ہیں ان سے استفادہ جاری ہے۔ دوسری طرف خود طلباء جامعہ بھی علمی استعداد اور قوتِ تحریر کی کمی کی وجہ سے یہ تقاریر ساتھ ساتھ قلمبند کرنے میں دقت محسوس کرتے تھے۔ بہت سے طلباء دوسرے ساتھیوں کی لکھی ہوئی کاپیوں کی فوٹو سٹیٹ پر اکتفاء کرتے تھے۔ اس صورتِ حال کی بناء پر عرصہ سے یہ ضرورت محسوس کی جارہی تھی کہ ان تقریروں کو مرتب کر کے کتابی شکل میں شائع کردیا جائے لیکن بوجوہ یہ کام مؤخر ہوتا گیا۔

گزشتہ سال طلباء کے شدید اصرار کی بناء پر حضرت دامت برکاتہم نے ان تقریروں کو مرتب کرانے کا ارادہ فرمایا۔ اس مقصد کے لئے سب سے پہلے تقریر مشکوٰۃ المصابیح کا انتخاب کیا گیا اور اس کے ابتدائی حصہ کی ذمہ داری عزیزم مولوی محمد مجاھد سلمہٗ کو سونپی گئی۔ چنانچہ انہوں نے تھوڑی مدت میں بہت اچھے انداز میں اس کام کو حدیث إنما الاعمال بالنیات اور کتاب الایمان کے ابتدائی مباحث تک پہنچایا۔ اس کے بعد حدیثِ جبرئیل سے آگے یہ کام احقر کے ناتواں کندھوں پر ڈالا گیا۔ اپنی علمی بے مائیگی کے باوجود تعمیلِ ارشاد کو باعثِ سعادت سمجھتے ہوئے توکلاً علی اللہ اور حضرت دامت برکاتہم کی رہنمائیوں کی توقع پر احقر نے یہ کام شروع کر کے ''باب القرأۃ فی الصلوٰۃ'' کے آخر تک پہنچایا۔

اس کتاب میں ترتیب کے وقت مختلف سالوں میں طلباء کی لکھی ہوئی کاپیاں پیشِ نظر رہیں۔ ان سب کاپیوں سے ضروری مضامین اخذ کر کے ان کو مناسب ترتیب دی گئی جہاں کہیں کسی حدیث کا حوالہ آیا اصل ماخذ سے دیکھ کر ـــــــ حاشیہ میں اس کا حوالہ مع صفحہ نمبر وغیرہ دے دیا۔ فقہی مسائل میں ذکر کردہ مذاہب کا بھی حوالہ دیا گیا ہے۔ بعض مقامات پر بالکل مکمل تقریر کسی بھی کاپی میں نہیں ملی۔ ایسے موقعہ پر مختلف کاپیوں سے جتنا کچھ مواد ملا۔ مناسب ترتیب کے ساتھ پیش کر دیا گیا ہے۔ ایسی صورتِ حال ''باب الاعتصام بالکتاب'' اور کتاب العلم میں پیش آئی ہے کیونکہ یہاں پر مباحث اور مضامین کچھ اس نوعیت کے ہوتے ہیں کہ طلباء ان کو قلمبند کرنے کی بجائے پوری توجہ سے سن کر اپنے دلوں میں اتارنے کی کوشش کرتے ہیں۔ بہر حال جتنا کچھ پیش کر دیا گیا ہے وہ بھی انشاء اللہ کافی حد تک مفید ثابت ہوگا۔

یہاں پر یہ عرض کردینا بھی مناسب معلوم ہوتا ہے کہ کسی استاذ کے درس میں بیان کردہ معلومات ومضامین کو تو کتابی شکل میں پیش کیا جاسکتا ہے لیکن ایک بڑے اور تجربہ کار استاذ کی درسی خصوصیات حوالۂ قلم نہیں کیجا سکتیں. بلکہ ان سے مستفید اور لطف اندوز ہونے کا طریقہ صرف مشاہدہ کرنا اور خود دیکھنا ہی ہے. اس لئے اس مجموعہ کے متعلق یہ دعویٰ تو نہیں کیا جاسکتا کہ اس میں آپ کے درس کی مکمل تصویر کشی کردی گئی ہے. البتہ اپنی استعداد کی حد تک اس بات کی پوری کوشش کی گئی ہے کہ آپ کے بیان کردہ مضامین پیش کرکے آپ کے درس کی ایک جھلک پیش کردی جائے جو طلباء موقوف علیہ و دورۂ حدیث شریف کے لئے امتحانی نقطۂ نگاہ سے بھی مفید ثابت ہو اور علم حدیث اور دورۂ حدیث شریف کے ضمن میں بیان ہونے والے فنی مباحث کے ساتھ مناسبت پیدا کرنے کا ذریعہ بھی.

ویسے تو اس قسم کے تقریری مجموعوں میں کچھ غلطیاں اور فروگذاشتیں رہ جانا ناگزیر ہوتا ہی ہے لیکن جیساکہ پہلے عرض کیا گیا کہ یہ کام مجھ جیسے تہیدست علم کے ہاتھوں مختصر مدت میں انجام پایا ہے. اس لئے پوری کوشش کے باوجود بھی عین ممکن ہے کہ اس میں علمی غلطیاں رہ گئی ہوں. خصوصاً زبان و بیان کی خامیاں اصحابِ ذوق پر بار ہوسکتی ہیں، کتابت وغیرہ کی غلطیوں وغیرہ کا بھی امکان ہے. اس سلسلہ میں اہلِ علم، اساتذہ کرام اور طلباءٔ کی آراء اور مشوروں کو قدر کی نگاہ سے دیکھا جائے گا.

آخر میں مناسب معلوم ہوتا ہے کہ آپ کے درس کی چند خصوصیات جنہیں احقر جیسے بے ذوق نے بھی واضح طور پر محسوس کیا ہے مختصراً ذکر کردی جائیں.

۱. آپ کو حق تعالیٰ نے ایسا طریقۂ تفہیم عطاء فرمایا ہے کہ مشکل سے مشکل مباحث بھی طلباء کو بڑے سہل اور دل نشین انداز سے سمجھا لیتے ہیں. ایک ہی مسئلہ کو مختلف پیرایوں میں بیان فرماتے رہتے ہیں تاآنکہ یہ اطمینان ہوجائے کہ کم ذہن طلباء بھی سمجھ گئے ہیں.

۲. طویل مباحث کو آخر میں اس انداز سے سمیٹ دیتے ہیں کہ طلباء ان کو درسگاہ ہی میں یاد کرلیتے ہیں

۳. آپ کے درس میں ایسی دلچسپی اور کشش ہوتی ہے کہ گھنٹوں سبق جاری رہنے کے باوجود طلباء اکتاہٹ محسوس نہیں کرتے.

۴. علم حدیث سے متعلق اہم اور بنیادی کتابوں کا گاہ بگاہ تعارف بھی کراتے رہتے ہیں. اس مقصد کے لئے اہم مباحث میں جن کتابوں کا حوالہ دینا ہوتا ہے وہ کتابیں درسگاہ میں منگواکر طلباء کے سامنے اس کی متعلقہ عبارت پڑھتے ہیں اور اس کے ساتھ اس کتاب کا اجمالی تعارف بھی کرادیتے ہیں.

۵۔ اس دور کے اہم دینی فتنوں پر مناسب موقعوں پر علمی انداز میں مفید تبصرے بھی فرماتے رہتے ہیں۔

۶۔ موضوع سے متعلق صرف روایتی مباحث پر اکتفاء نہیں فرماتے بلکہ تزکیۂ نفس واحسان کے متعلق بھی کچھ فرماتے رہتے ہیں اور زیر درس حدیث کا طلباء کی عملی زندگی سے تعلق بھی واضح فرماتے رہتے ہیں۔

۷۔ اخلاص وللہیت، دینی خدمت کے لئے ہر قسم کے دنیوی مفادات کی قربانی کا جذبہ، جزئی امور میں اختلاف رائے کے باوجود علماء اہلِ حق کا احترام وغیرہ امور کے متعلق اللہ والوں اور خصوصاً اکابر علماء دیوبند کے ایمان افروز واقعات بھی گاہ بگاہ بیان فرماتے رہتے ہیں۔

۸۔ موقوف علیہ اور دورۂ حدیث شریف چونکہ دینی مدارس میں عموماً تعلیم کے آخری مراحل ہوتے ہیں اس کے بعد طلباء کو اہم دینی ذمہ داریاں سنبھالنی ہوتی ہیں، اس لئے گاہے گاہے اپنے تجربات اور ارشادات اکابر کی روشنی میں مستقبل میں دینی وعلمی کام کرنیکے لئے مفید ہدایات سے طلبہ کو نوازتے رہتے ہیں۔

یہ چند خصوصیات ہیں جو بطور مثال پیش کی گئی ہیں اور جنہیں اس مجموعہ میں نہیں سمویا جا سکا۔ دُعاء ہے کہ حق تعالیٰ اس حقیر کوشش کو اپنی بارگاہ میں شرفِ قبولیت عطاء فرمائیں اور اپنی عمر اور توانائیاں علوم نبوت کی خدمت میں صرف کرنیکی توفیق عطاء فرمائیں۔ قارئین سے بھی دُعاؤں کی عاجزانہ درخواست ہے۔

احقر محمد زاھد غفرلہ

تقدمہ

از صاحب امالی

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم ط

نحمدہ ونصلی علیٰ رسولہ الکریم امابعد!

حق تعالیٰ نے محض اپنے فضل سے عرصۂ دراز سے مشکوٰۃ المصابیح پڑھانے کی توفیق مرحمت فرما رکھی ہے۔ اس میں اپنی استطاعت کی حد تک طلبۂ کرام میں ذوقِ حدیث پیدا کرنے کی پوری کوشش کی جاتی ہے۔ کافی تعداد میں طلبہ تقریرات کو ضبط کرنے کی سعی کرتے رہتے ہیں۔

عام طور پر لکھنے والوں کے پاس دو قسم کی بیاضات ہوتی ہیں۔ الفاظ حدیث کا ترجمہ تشریح اور ترجمہ سے متعلق صرف و نحو بلاغت وغیرھا فنون کے قواعد کی مباحث ضمنی نکات اس قسم کے امور کی املاء نہیں کروائی جاتی طلبہ خود ان کو ضبط کر لیتے ہیں جو اس وقت نہیں لکھ سکتے وہ دوسروں کی کاپیوں سے بعد میں نقل کر لیتے ہیں۔

شروع میں مقدمہ حدیث، فوائد دیباچہ، کلامی و فقہی مباحث، اختلافی مسائل میں ائمہ کے مذاہب دلائل و ترجیحات وغیرہ اہم مضامین عموماً املاء کروا دیئے جاتے ہیں۔ اس حصہ کو تقریباً سب طلبۂ لکھتے ہیں۔ سالہا سال سے ان دونوں حصوں کی یا صرف املائی حصہ کی فوٹو سٹیٹ کاپیاں طلبہ اور مدرسین میں کافی چل رہی ہیں ان کی طباعت کے تقاضے بھی چلتے رہے ہیں۔ لیکن اپنی طرف نسبت ہونے کے اعتبار سے اس تقاضا کو قابل اعتنا نہیں سمجھا گیا۔

اب حالت یہ ہے کہ کافی طلبہ ایسے آجاتے ہیں جو املاء والے حصہ کو بھی مناسب رفتار سے ضبط نہیں کر سکتے۔ ان کی رعایت ترک کر کے تیز چلنا بھی طبیعت پر گراں گزرتا ہے رعایت کرنے سے سست روی اتنی ہو جاتی ہے کہ کتاب نہیں چلتی۔ دو تین سال سے یہ مسئلہ زیادہ درپیش رہے۔ گذشتہ سال کے طلباء نے زوردار درخواست کی کہ کم از کم املاء والے حصہ کی طباعت ہو جائے تو آسانی پیدا ہو جائے گی اس کی ضرورت کا خود بھی شدید احساس پیدا ہوا۔ یہی امر اس کی اشاعت کا محرک اصلی بنا ہے۔ طباعت کے بعد بھی طرزِ تعلیم و تفہیم وہی رہے گا۔ جو پہلے تھا اطمینان سے تمام مباحث کی تقریرات مناسب تکرار کے ساتھ اس انداز سے چلتی رہیں گی جن کو متوسط لکھنے والے ضبط کر سکیں گے۔ البتہ اب اس مُفرط سست روی کی ضرورت نہیں رہے گی۔

اشاعت کے انداز میں کافی ذہنی کشمکش رہی اگر تقریری اور املائی حصہ دونوں کی اشاعت ہوتی ہے

تو ضخامت بہت ہی بڑھ جاتی ہے. اگر اردو ترجمہ کا بھی التزام کرلیا جاتا ہے تو طوالت میں اور بھی اضافہ ہو جاتا ہے اگر صرف املائی حصہ کی طباعت ہوتی ہے تو زیادہ زور دار اور زیادہ نافع حصہ رہ جاتا ہے۔ ترجمہ کی ضرورت بھی شدت سے محسوس کی جارہی ہے۔

کافی غور وخوض کے بعد یہ طے ہوا کہ فی الحال ترجمہ کے بغیر املائی حصہ پورا اور تقریری حصہ کی اہم مباحث مرتب کر کے طبع کرادی جائیں باقی خدمات دوسرے موقع کے لئے ملتوی کردی جائیں۔

خیال یہ ہے کہ مشکوٰۃ شریف کی دو خدمتیں اور ہونی چاہئیں ایک یہ کہ بامحاورہ مطلب خیز ترجمہ اور مختصر فوائد زیب قرطاس کر کے منظر عام پر لائے جائیں دوسری خدمت یہ کہ اس مبارک کتاب کی تمام مندرجہ احادیث کی تشریح میں محدثین، فقہاء اور شارحین کی تمام کاوشوں کا لباب عام فہم اردو میں باحوالجات منضبط ہو جائے دوسری نوعیت کی خدمت کا آغاز کیا ہے ——— لیکن سردست یہ کام التواء میں ہے ایک تو نئے مدرسہ کی مصروفیات کی کثرت کی وجہ سے دوسرے فی الحال کتب خانہ ایسی تالیف کے لئے ناکافی ہونے کی بنا پر. لعل اللہ یحدث بعد ذالك امرًا. بہرحال یہ دو باتیں عزائم میں داخل ہیں. حق تعالیٰ انہیں پورا کرنے یا کرانے کی توفیق مرحمت فرمائیں

جس کیفیت سے تقریرات مشکوٰۃ مرتب کر کے شائع کرنا طے کیا گیا تھا احقر کے پاس اس کی ترتیب کے لئے قطعًا کوئی گنجائش نہیں تھی مصروفیت کے علاوہ انتہائی کوتاہ قلم بھی ہوں. گھنٹوں بیان کردینا آسان ہے. ایک دو صفحے لکھنا گراں ہے۔

ترتیب و مراجعت کا کام جامع الکمالات حضرت مولانا محمد تقی صاحب عثمانی مدظلہ کی اجازت و مشورہ سے عزیزم مولوی حافظ محمد مجاہد سلمہٗ کے حوالے کیا گیا۔ رمضان شریف کی رخصتوں میں دارالعلوم کراچی میں تخصص کے نئے سال کے کام کے آغاز تک انہوں نے کچھ حصہ مرتب کرلیا۔ اس کے بعد عزیزم مولوی حافظ محمد زاہد سلمہٗ انٹرنیشنل اسلامک یونیورسٹی اسلام آباد سے گرمیوں کی رخصتوں پر آئے پہلی جلد کے باقی مباحث کی ترتیب انہوں نے کی. ماشاء اللہ دونوں نے نہایت سلیقہ ومحنت سے میری توقع سے زیادہ اچھا کام کیا ہے۔ اللّٰھم زد فزد. انشاء اللہ ان کی یہ محنت کامیاب استاذ حدیث بننے میں مدد ومعاون ثابت ہوگی۔

اہم کمی

تقریر سبق اور تصنیف میں نمایاں فرق ہوتا ہے. تصنیف میں جس قدر تحقیق و مراجعت کا اہتمام ہوتا ہے اس قدر تقریر سبق میں نہیں. گو ان مطبوعہ تقریرات کی حیثیت تصنیف کی نہیں املالی کی ہے تاہم امالی میں بھی تحقیق و مراجعت کا پورا اہتمام ہو جائے تو نافعیت و وثوق بڑھ جاتا ہے۔ اس سلسلہ میں مجھے خود ماخذ کی طرف رجوع کرنا مناسب تھا لیکن مصروفیات کی بنا پر ایسا ہونا ممکن نہ تھا اور اس انتظار میں

اس کام کو لٹکائے رکھنا بھی مناسب نہ تھا۔

اس لئے یہی کرنا پڑا کہ ان دونوں عزیزوں کی مراجعت پر اعتماد کر کے اسے شائع کر دیا جائے منظر عام پر آنے کے بعد انشاء اللہ ناظرین کرام کے مفید مشورے تنبیہات، مسامحات و اغلاط کی نشاندہی کی روشنی میں آئندہ ایڈیشن میں اصلاحات کر لی جائیں گی۔ اس لئے بصد ادب التماس ہے کہ ناظرین اس سلسلہ میں بخل سے کام نہ لیں۔ اس کے نقائص دور کرنے کے لئے رہنمائی فرما کر شکریہ و دعاء کا موقع دیں۔ حق تعالیٰ اس خدمت کو نافع و مقبول بنائیں۔ آمین۔

احقر نذیر احمد غفرلہ
مدیر و خادم الحدیث جامعہ اسلامیہ امدادیہ
فیصل آباد

مقدّمه

مقدّمة

کتاب شروع کرنے سے پہلے حدیث کی تعریف غرض، موضوع، اہمیت، اس کے اقسام و احکام حجیت حدیث، منکرین حدیث کے شبہات کے جوابات، حجیت خبر واحد، آداب طلب حدیث وغیرہ ضروری عنوانات پر مختصر گفتگو کی جائے گی تاکہ اس مبارک و مقدس علم کی عظمت دلنشین ہو جائے اور مطالب کتاب علی وجہ البصیرۃ سمجھے جاسکیں۔

علم حدیث کی تعریف

علمائے اصول فقہ نے علم حدیث کی تعریف یوں کی ہے "الحدیث اقوال النبی صلی اللہ علیہ وسلم وافعالہ"۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی تقریر افعال میں داخل ہے۔ اس لئے الگ لفظ لانے کی ضرورت نہیں سمجھی گئی آنحضرتؐ کے احوال حدیث میں داخل ہیں یا نہیں علمأ اصول فقہ کے ہاں اسکی تفصیل یہ ہے کہ احوال کی دو قسمیں ہیں احوال اختیاریہ جیسے نماز، روزہ وغیرہ احوال غیر اختیاریہ جیسے حلیہ شریف۔ آنحضرتؐ کے احوال اختیاریہ حدیث میں داخل ہیں لیکن ان کو داخل کرنے کے لئے جدا لفظ لانے کی ضرورت نہیں یہ افعال میں داخل ہیں۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے احوال غیر اختیاریہ کو ان حضرات کی اصطلاح میں حدیث نہیں کہا جاتا علمائے حدیث کی اصطلاح میں حدیث کی تعریف یوں ہے۔ "الحدیث اقوال النبی وافعالہ واحوالہ"۔ ان حضرات کے نزدیک آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے احوال اختیاریہ وغیر اختیاریہ سب حدیث میں داخل ہیں۔ اس لئے ان سب کو داخل کرنے کے لئے ایک مستقل لفظ (احوالہ) لایا گیا۔ فریقین کے اختلاف تعبیر کا منشاء اختلاف نظر ہے دونوں کی نظر الگ الگ ہے اصولیین کی نظر استنباط احکام پر ہے وہ اپنی اصطلاح میں حدیث کا اطلاق آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی انہی چیزوں پر کریں گے جن سے احکام کا استنباط ہو سکتا ہے۔ اور وہ چیزیں اقوال، افعال اور احوال اختیاریہ ہیں۔ چنانچہ ان تینوں کو حدیث میں داخل کر دیا۔

آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے احوال مقدسہ جو غیر اختیاری ہیں ان کا استنباطِ احکام میں داخل نہیں۔ اس لئے اصولیین کے ہاں یہ حدیث میں داخل نہیں۔ علمائے حدیث کی غرض یہ ہے کہ ہم آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے تمام منسبات اور مضافات خواہ وہ اقوال ہوں خواہ افعال خواہ احوال اختیاریہ ہوں یا غیر اختیاری سب کو جمع کر کے امت تک پہنچادیں اس لئے اپنی غایت پر نظر رکھتے ہوئے ان حضرات نے حدیث کی تعریف ایسی کی ہے۔ جس میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے جمیع منسبات داخل ہو جاویں یہ اختلاف اختلاف العبارات لا اختلاف الاعتبارات کے قبیل سے ہے[1]۔

---

[1] تفصیل کیلئے ملاحظہ فرمائیں مقدمہ فتح الملہم ص۲۔

حدیث اور خبر میں نسبت

حدیث اور خبر میں کیا نسبت ہے؟ اس میں اصطلاحات اور اقوال مختلف ہیں۔ نمبر۱ حدیث اور خبر میں عموم خصوص مطلق کی نسبت ہے۔ اس لئے کہ حدیث صرف آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی بات کو کہتے ہیں اور خبر ہر بات کو کہہ دیتے ہیں خواہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی ہو یا کسی اور کی فکل حدیث خبر بدون عکس کلی.........

نمبر۲۔ ان دونوں میں ترادف ہے حدیث بھی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی بات کو کہتے ہیں اور خبر بھی۔

نمبر۳۔ دونوں میں تباین ہے اس طرح سے کہ حدیث آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی بات کو کہتے ہیں اور خبر دوسروں کی باتوں کو کہتے ہیں۔ اسی بنا پر خادم حدیث نبوی کو محدث کہتے ہیں۔ اور عام تاریخوں میں مشتغل کو اخباری یا مؤرخ کہتے ہیں۔

لفظ اثر کا اطلاق۔

لفظ اثر کا اطلاق محدثین کے ہاں مختلف طرح سے ہوتا ہے۔ بعض محدثین کی اصطلاح میں اثر بمعنی خبر ہے یہ حضرات مرفوع حدیثوں کو بھی آثار کہہ دیتے ہیں۔ چنانچہ امام طحاوی علیہ الرحمہ نے اپنی کتاب کا نام شرح معانی الآثار رکھا ہے۔ اس کتاب میں زیادہ تر مرفوع حدیثیں ہیں۔ بعض محدثین کی اصطلاح میں اثر کا اطلاق صحابہ وتابعین کے اقوال پر اور خبر کا اطلاق آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشادات پر ہوتا ہے۔ فقہاء خراسان کی یہی روش ہے۔ غرضیکہ لفظ اثر کے اطلاق میں اصطلاحیں مختلف ہیں، ولا مشاحۃ فی الاصطلاح۔

تقریر کا معنیٰ

اصطلاح میں تقریر کا معنیٰ ہے کہ کسی منقاد شریعت نے کوئی کام آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے سامنے کیا یا کچھ کہا۔ یا کسی نے اس کے قول وفعل کو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے سامنے نقل کیا اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے سکوت فرمایا اس سکوت کو تقریر کہتے ہیں۔ تقریر کا لغوی معنی ہے برقرار رکھنا: آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے سکوت سے اس کام کے جواز کو ثابت کردیا۔ اس لئے اس کو تقریر کہتے ہیں۔

حدیث کی وجہ تسمیہ

اس علم پاک کو علم حدیث کیوں کہتے ہیں اس کا یہ نام رکھنے کی وجہ کیا ہے؟ اس میں علماء نے کئی وجہیں بیان کی ہیں۔

۱/ حدیث حادث کے معنیٰ میں ہے جو ضد ہے قدیم کی کلام اللہ اللہ کی صفت ہے اور اللہ قدیم ہے۔ اس کی یہ صفت کلام بھی قدیم ہوگی۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم حادث ہیں اس لئے آپکی کلام مبارک بھی حادث ہوگی اور حدیث آپکی کلام ہے اس لئے قرآن قدیم کے مقابلے میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی کلام کو حدیث کہتے ہیں۔

۲/ بعض علماء نے وجہ تسمیہ یہ بیان فرمائی ہے کہ حدیث کا معنیٰ ہے قول اور یہ احادیث نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے اقوال ہیں اس لئے ان کو احادیث کہا جاتا ہے۔ احادیث کے ذخیرہ میں صرف نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم

---

[۱] دیکھئے شرح نخبۃ الفکر ص۸

کے اقوال ہی نہیں بلکہ افعال وتقریرات بھی ہیں لیکن تغلیباً سب کو حدیث ہی کہہ دیتے ہیں۔

ع۳ شیخ الاسلام حضرت مولانا شبیر احمد عثمانی رحمہ اللہ نے مقدمہ فتح الملہم میں بڑی لطیف تقریر کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ حدیث کا نام مقتبس ہے قرآن پاک کی آیت اَمَّا بِنِعْمَةِ رَبِّكَ فَحَدِّثْ سے تفصیل اس کی یہ ہے کہ سورۃ والضحٰی کے آخر میں حق تعالیٰ نے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم پر اپنے تین احسانات ذکر کر کے اُن کے شکریہ ادا کرنے کا حکم دیا ہے۔ پہلا احسان یہ بتایا اَلَمْ يَجِدْكَ يَتِيمًا فَاٰوٰى۔ آپ یتیم تھے آپ کو پرورش کے لئے بہترین ٹھکانہ دیا۔ اس کا شکر آگے یہ ارشاد فرمایا ہے۔ فَاَمَّا الْيَتِيمَ فَلَا تَقْهَرْ۔ یعنی آپ خود یتیمی کا مزہ چکھ چکے ہیں۔ اس لئے اس کے شکریہ میں یتیموں پر سختی نہ کیجئے۔ دوسرا احسان یہ بتایا وَوَجَدَكَ ضَالًّا فَهَدٰى۔ یعنی آپ کتاب اللہ سے اور خدائی علوم سے نبوت کے علوم سے پہلے ناواقف اور ناآشنا تھے پھر اللہ نے آپ کو ہدایت کی یعنی ان علوم ومعارف کے دریا آپ کے سینے میں بہا دیئے اس کا شکریہ یہ ہے کہ اَمَّا بِنِعْمَةِ رَبِّكَ فَحَدِّثْ کہ علوم ومعارف ملنے کی جو نعمت ہے آپ اس کو لوگوں کے سامنے بیان کیجئے یہی جو چیزیں آپ بیان فرماتے ہیں انہی کو حدیث کہا جاتا ہے تو فَحَدِّثْ سے اقتباس کر کے آپ کی باتوں کا نام حدیث رکھ دیا ہے۔ تیسرا احسان یہ کہ آپ مفلس تھے آپ کو غنی بنا دیا۔ اس کا شکریہ ہے اَمَّا السَّائِلَ فَلَا تَنْهَرْ کسی صحیح سائل کو نہ جھڑکیے۔[1]

علم حدیث کا موضوع۔ علم حدیث کا موضوع "ذات النبی صلی اللہ علیہ وسلم من حیث الرسالۃ" ہے۔

علم حدیث کی غایت۔ اس علم پاک کی غایت یہ ہے کہ اپنے ظاہر وباطن کو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی سنت کے مطابق کر کے رضاء الٰہی اور سعادت ابدیہ حاصل کی جائے۔

علم حدیث کی شرافت وعظمت قرآن پاک کے بعد علم حدیث تمام علوم میں سے اشرف، افضل، اعلیٰ ارفع اور انفع علم ہے۔ کسی علم کی شرافت وعظمت کے جتنے وجوہ ہو سکتے ہیں وہ کامل طور پر علم حدیث میں جمع ہیں۔ مثلاً

ع۱ کسی علم کی شرافت اس لئے بھی ہو سکتی ہے کہ اس کا موضوع اُونچا ہے۔ اس اعتبار سے بھی علم حدیث اسی قابل ہے کہ اسے اشرف العلوم کہا جائے اس لئے کہ اس کا موضوع ہے۔ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی ذات اقدس ظاہر ہے کہ آپ اشرف الکائنات ہیں پھر نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی ذات موضوع بنتی ہے رسالت کی حیثیت سے آپ کی ذات بھی اشرف الکائنات ہے اور رسالت کی حیثیت اشرف الحیثیات ہے لہٰذا اس علم کے افضل ہونے میں کوئی تردد نہیں ہے۔

---

[1] مقدمہ فتح الملہم ص ا۔

۲۔ کسی علم کے بڑا ہونے کی ایک وجہ یہ بھی ہو سکتی ہے کہ اس کی غایت بہت بڑی ہے ظاہر ہے کہ اس اعتبار سے بھی علم حدیث سب سے بڑھ کر ہے اس لئے کہ اس کی غایت حصول رضائے حق ہے۔ اور یہ اتنی بڑی غایت ہے کہ جنات عدن بھی اس کی قیمت نہیں بن سکتے جنت بھی محض اس لئے قیمتی ہے کہ حق تعالیٰ کے رضاء کا محل نفتی ہے جس علم کی غایت اتنی اُونچی ہوگی اس کے ارفع العلوم ہونے میں کیا شبہ ہے۔

۳۔ کسی علم کو اس لئے بھی عظیم کہہ دیا جاتا ہے کہ اس کے معلومات بہت اُونچے اور مقدس ہیں اس اعتبار سے بھی یہ علم سب سے فائق ہے اس لئے کہ علم حدیث کی معلومات خدا کی باتیں ہیں۔ وما ینطق عن الهوىٰ ان هو الا وحی یوحیٰ۔

؎ گفتۂ او گفتۂ اللہ بود گرچہ از حلقوم عبد اللہ بود

ظاہر ہے کہ خدائی باتوں سے اُونچی اور اقدس باتیں کونسی ہو سکتیں ہیں؟ تو معلومات کی بلندی اور پاکیزگی کے اعتبار سے بھی یہ علم اس قابل ہے کہ اسے ارفع العلوم اور اقدس العلوم کہا جائے۔

۴۔ کوئی علم اس لئے بھی بڑا سمجھا جا سکتا ہے کہ اس کی ضرورت شدید ہے اس لحاظ سے بھی یہ علم سب سے بڑھ کر ہے اس لئے کہ یہی وہ علم ہے جو انسان کو صحیح انسان بنا سکتا ہے اور یہ علم ایسا ہے جس کے بغیر آدمی کلام اللہ کے صحیح معانی اور رموز نہیں سمجھ سکتا ہے سب سے زیادہ ضرورت اسی علم کی ہے اس لئے شدتِ ضرورت کی وجہ سے بھی یہ علم سب سے زیادہ اہم ہے۔

۵۔ کوئی علم اس لئے بھی اچھا سمجھا جا سکتا ہے کہ اس کے آثار و نتائج بہت اچھے ہیں۔ اس نے اچھا انقلاب پیدا کر دیا ہے۔ اس لحاظ سے بھی یہ علم سب سے بڑھ کر ہے اس لئے کہ اس علم اور اس کے مُعلّم صلی اللہ علیہ وسلم کی برکت سے تاریخ انسانی کا پست ترین دور بلند ترین دور بن گیا ان کو اتنا صاف کیا کہ رشکِ ملائکہ بن گئے۔ جس علم کی برکت سے اتنا بڑا انقلاب پیدا ہوا اس کے عظیم ہونے میں کیا شک ہے۔

غرضیکہ علوم کی بلندی اور عظمت کے جتنے وجوہ ہو سکتے ہیں۔ وہ علی السبیل الاکمل حدیث میں جمع ہیں اس لئے اس کے سب سے اُونچا ہونے میں کوئی شک نہیں ہے۔ اسی لئے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے بھی اس علم کے بہت فضائل بیان فرمائے ہیں جو کتاب العلم میں تفصیل سے آجائیں گے۔ مثلاً ایک حدیث میں ارشاد فرمایا۔ نَضَّرَ اللہُ عبداً سَمِعَ مَقَالَتِیْ فَحَفِظَهَا وَ وَعَاهَا وادّاها۔ یعنی اللہ تعالیٰ

ؔ جامع الترمذی ص ۹۴/ ج ۲ سنن ابن ماجہ ص ۲۱ ، سنن ابی داؤد ص ۱۵۹/ ج ۲ مشکوٰۃ ص ۳۵ ۔ (تبغاثت یسیر)

اس شخص کو خوش وخرّم اور تر و تازہ رکھے جس نے میری باتیں سنیں، پھر یاد کیں اور یاد رکھیں اور ان کو آگے پہنچایا۔ حدیث پڑھنے اور پڑھانے کی برکت کی ایک وجہ یہ بھی ہے کہ ان کو قربِ رسول کا بہت موقع ملتا ہے مشکوٰۃ شریف میں حدیث آرہی ہے أولى الناس بي يوم القيامة اكثرهم علىّ صلوٰةً او كما قال اس حدیث سے ثابت ہوا کہ کثرت درود قربِ رسول کا باعث ہے اور حدیث پڑھنے والوں کو درود شریف کا جتنا موقع ملتا ہے کسی اور کو نہیں مل سکتا۔ اسی لئے بعض حضرات نے یہ فرمادیا ہے کہ حدیث پڑھنے والوں کو گویا آنحضرت صلّی اللہ علیہ وسلّم کی معنوی صحبت حاصل ہے۔ اگرچہ ان کو حضور صلّی اللہ علیہ وسلّم کی ذات کے پاس بیٹھنے کا موقع نہیں ملا مگر کلامِ رسول کے پاس رہنے کا موقع ملتا رہتا ہے کسی نے کیا ہی خوب کہا ہے۔

ع اهل الحديث هم اهل النبي وان.

لم يصحبوا نفسه انفاسه صحبوا.

فائدہ علمِ حدیث۔ علمِ تفسیر کے علاوہ۔ باقی علوم سے بالاتفاق افضل ہے علمِ حدیث اور علمِ تفسیر میں سے کونسا افضل ہے؟ اس میں علماء کا اختلاف ہے بعض علمِ تفسیر کو افضل سمجھتے ہیں اس وجہ سے کہ اس کا موضوع الفاظ قرآن ہیں جو اللہ کی کلام ہے اور کلام اللہ کی صفت ہے اور صفتِ الٰہی تمام موضوعات سے افضل ہے۔ بعض علمِ حدیث کو افضل کہتے ہیں۔ وجہ یہ کہ علمِ تفسیر کا موضوع گو الفاظ قرآن ہیں لیکن جو الفاظ اور کلام موضوع علمِ تفسیر ہیں وہ کلام لفظی ہے کلام نفسی نہیں اور صفتِ اللہ کلام نفسی ہے کلام لفظی جو موضوع علمِ تفسیر ہے یہ صفت الٰہی نہیں اس لئے اس کا حضور علیہ السّلام سے افضل ہونا ضروری نہیں۔

عِلم الرّوایۃ کی ضرورت

حق تعالیٰ نے انسان کو علم حاصل کرنے کے دو ذریعے عطاء فرمائے ہیں ایک عقل۔ دوسرے حس۔ عقل کے ذریعہ سے جن چیزوں کا ادراک کیا جائے ان کو معقولات کہتے ہیں اور حس کے ذریعہ سے جن چیزوں کا پتہ چلے انکو محسوسات کہتے ہیں حس کی قوتیں پانچ ہیں جن کو حواس خمسہ ظاہرہ کہا جاتا ہے۔

۱. قوۃ باصرۃ۔ جن چیزوں کا ادراک قوۃ باصرہ سے ہو۔ ان کو مبصرات کہا جاتا ہے۔

۲. قوۃ سامعہ۔ اس قوت کے مدرکات کو مسموعات کہا جاتا ہے۔

۳. قوۃ شامّہ جن چیزوں کا پتہ اس قوت سے لگے ان کو مشمومات کہا جاتا ہے جیسے خوشبو اور بدبو۔

۴. قوۃ ذائقہ جن چیزوں کا اس قوت سے پتہ چلتا ہے ان کو مذوقات کہا جاتا ہے جیسے مٹھاس۔

لہ مشکوٰۃ ص ۸۶۔

کڑواہٹ، کھٹاس وغیرہ۔

۵. **قوتِ لامسہ۔** اس قوت کے مدرکات کو ملموسات کہا جاتا ہے جیسے نرمی اور سختی وغیرہ ان پانچوں قوتوں کے مدرکات کو محسوسات کہا جاتا ہے۔

حاصل یہ کہ بنیادی طور پر انسان کے پاس علم کے ذریعے دو ہیں حس اور عقل کبھی ایک آدمی کسی واقعہ کا احساس کرتا ہے اس کو دیکھتا ہے یا سنتا ہے لیکن دوسرے آدمی نے یہ واقعہ دیکھا، سنا نہیں اس کو اس واقعہ کا پتہ کیسے چلے گا اس کا طریق یہ ہے کہ دیکھنے یا سننے والا اس آدمی کو اطلاع یا خبر کردے جس نے براہِ راست نہیں دیکھا یا نہیں سنا اس محسوس بات کا دوسرے آدمی کو علم اپنی حس سے نہیں ہوا بلکہ پہلے آدمی کی خبر سے ہوا اس کے لئے علم کا ذریعہ خبر بن گئی تو علم کا ایک تیسرا ذریعہ نکل آیا یعنی خبر کل تین ذریعے ہوگئے عقلؔ، حسؔ، خبرؔ جو آدمی ایک محسوس چیز کا علم اپنے حواس سے براہِ راست حاصل نہیں کرسکا اس کو اس محسوس چیز کا علم خبر سے ہوسکتا ہے۔ خبر کی ضرورت اس وقت سے ہے جب سے انسان کی تاریخ چلی ہے انسان ہر محسوس چیز کا علم براہ راست اپنے حواس سے حاصل نہیں کرسکتا ایسے محسوسات کا علم حاصل کرنے کے لئے انسان ہمیشہ سے خبر کا محتاج رہا ہے اس خبر دینے کو روایت کہا جاتا ہے کسی دور میں بھی انسان روایت اور خبر سے بے نیاز نہیں ہوا۔

روایت کی ضرورت انسان کو ہر دور میں درپیش رہی ہے لیکن کسی قوم اور جماعت نے روایت کے اصول و قواعد کو فن کی شکل نہیں دی یہ صرف اُمتِ مسلمہ کا امتیازی کارنامہ ہے کہ انہوں نے اپنے محبوب نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی محبوب باتیں محفوظ کرکے آگے پہنچانے کے لئے روایت کے اصولوں اور ضابطوں پر اس انداز سے محنت کی ہے کہ علم الروایت کو ایک باقاعدہ مقدس فن کی شکل دے دی اس میں باقاعدہ بحثیں کی ہیں کہ روایت کے اصول کیا ہیں۔ قاعدے کیا ہیں اس کے پرکھنے کا انداز کیا ہے اس کے صدق کا پتہ کیسے چلے گا۔ باقاعدہ فن کی شکل میں ان باتوں کو مدون کردیا۔ پھر پیارے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی باتیں نقل کرنے والے رجال کے حالات پوری طرح سے ضبط کرکے فن کی شکل میں مدون کردیئے۔ جس کو فنِ اسماء رجال کہا جاتا ہے۔ غیر مسلم ڈاکٹروں نے بھی اس بات کو تسلیم کیا ہے کہ یہ مسلمانوں کا ایک مخصوص اور عظیم ترین کارنامہ ہے۔

حاصل یہ کہ خبر بھی علم حاصل کرنیکا ایک ذریعہ ہے۔ اہلِ اسلام نے احادیث کے تحفظ کے لئے اس کو باقاعدہ فن کی شکل دے دی۔

اقسامِ خبر

خبر کی دو قسمیں ہیں **خبرِ متواتر** اور خبرِ واحد۔ خبرِ متواتر کسی امرِ محسوس کی وہ خبر ہے جس کے ناقل ابتداء سے انتہا تک اس قدر کثیر ہوں کہ عادۃً ان کا جھوٹ پر اتفاق کرلینا یا اتفاقاً ان سے جھوٹ صادر ہوجانا محال ہو۔ **خبرِ واحد** وہ

خبر ہے جس کے راوی ایسے اور اس قدر نہ ہوں۔

شروط تواتر خبر متواتر کی تعریف بالا سے تواتر کی کئی شرطیں سمجھ میں آئیں۔ (۱) یہ خبر کسی امر محسوس کی ہو۔ اور سارے راوی اس کو دیکھ کر یا سن کر نقل کرتے ہوں سب کی نقل کا مدار اور مستند ان کا دیکھنا اور سننا ہو۔ (۲) اس کے راوی کثیر ہوں (۳) کثرتِ رواۃ اس حد تک ہو کہ ان کا جھوٹ پر اتفاق کرنا محال عادی ہو۔ اگر راویوں کی کثرت تو ہو لیکن یہ کثرت محیلہ للتواطؤ علی الکذب نہ ہو تو اس خبر کو متواتر نہ کہا جاوے گا۔

(۴) یہ کثرت ابتداء سے انتہا تک ایسی ہی رہے اگر کسی دور میں یہ کثرت نہ رہی تو یہ خبر متواتر نہ رہی۔

حافظ ابن حجر عسقلانیؒ نے ایک پانچویں شرط کا اضافہ فرمایا ہے وہ یہ کہ یہ خبر ایسی ہو جس سے یقین حاصل ہو جائے پہلی چار شرطوں کے پائے جانے کے بعد عام طور پر اس خبر کے سچے ہونے کا یقین ہو ہی جاتا ہے لیکن لازم نہیں ہو سکتا ہے کہ مذکورہ شرائط کے ہوتے ہوئے کسی مانع کی وجہ سے یقین حاصل نہ ہو اس لئے حافظ عسقلانیؒ نے اس شرط کا اضافہ فرمادیا۔[1]

اقسام تواتر

تواتر کی چار قسمیں (۱) تواتر اسناد۔ (۲) تواتر طبقہ۔ (۳) تواتر توارث یا تعامل۔ (۴) تواتر معنوی یا تواتر قدر مشترک۔

تواتر اسناد یہ ہے کہ حدیث کی سند متعین ہو اور ہر دور میں راویوں کی اتنی کثرت ہو کہ عادۃً ان کا جھوٹ پر اتفاق محال ہو اس کی مثال میں علماء نے یہ حدیث پیش کی مَن کذب علی متعمدًا فلیتبوأ مقعدہ من النار۔

تواتر طبقہ کی صورت یہ ہے کہ ایک بات کو۔ جماعتیں جماعتوں سے اور طبقات طبقات سے اور گروہ گروہ سے جوق در جوق۔ نقل کرتے آئیں جیسے نقل قرآن مجید آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے قرآن نقل کرنے والے چند افراد ہی نہیں بلکہ قرون قرون سے نقل کرتے آئے ہیں۔ اس قسم کے تواتر کے متحقق ہونیکے بعد سند متعین کی ضرورت باقی نہیں رہتی۔

تواتر توارث یا تعامل یہ ہے کہ کسی بات کو اپنے عمل کے ذریعہ سے جماعتیں جماعتوں سے محفوظ رکھتی چلی آئیں ہوں مثلاً جماعت صحابہؓ نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو ظہر کی چار رکعتیں پڑھتے دیکھا گو تمام صحابہؓ اپنی زبان سے نقل نہیں کرتے کہ ظہر کی چار رکعتیں ہیں لیکن پورے قرن صحابہؓ نے

---

[1] شرح نخبۃ الفکر ص۵ الی ص۱۵

ان چار فرائض ظہر کو اپنے عمل میں داخل کر لیا صحابہ کو دیکھ کر قرن تابعین نے اپنے عمل میں چار رکعتوں کو داخل کیا آج تک ظہر کی چار رکعتیں ہونا قرون کے عمل سے محفوظ چلی آئی ہیں اسلئے کہا جائے گا کہ ظہر کی چار رکعتیں بطریق تواتر توارث متواتر ہے اسی طرح بہت سے مسائل ایسے ہیں جو طریق تعامل تواتر سے محفوظ چلے آئے ہیں دین کا بیشتر حصہ تواتر توارث سے متواتر ہے۔

تواتر قدر مشترک یہ ہے کہ کسی شئ کی جزئیات تو خبر واحد کے طور پر نقل کی گئی ہوں ہر ہر جزئی کی نقل درجہ تواتر تک نہیں پہنچی لیکن ان تمام جزئیات کے ضمن میں قدر مشترک کے طور پر ایک کلی سمجھ میں آرہی ہے جب یہ کلی ہر جزئی کے ضمن میں سمجھ میں آرہی ہے تو ہر ہر چیز اگرچہ خبر واحد کے درجہ میں ہے لیکن اسقدر مشترک کلی کو متواتر ماننے پڑیگا۔ عام واقعات میں اسکی مثال یہ ہے کہ حاتم طائی کی سخاوت کے بہت سے قصے اور واقعات نقل کیے جاتے ہیں۔ ان میں سے ہر ایک واقعہ تواتر کے درجے کو پہنچنے والا نہیں بلکہ ہر ایک کی حکایت خبر واحد کے درجہ میں ہے۔ لیکن ہر واقعہ اس بات پر ضرور دال ہے کہ حاتم طائی سخی تھا تو جود حاتم پر دلالت کرنے والے اتنے افراد ہو گئے جن کا اتفاق علی الکذب محال ہے۔ واقعات فرداً فرداً اگرچہ غیر متواتر ہیں لیکن انکا مشترک مدلول (جود حاتم) متواتر ہے۔ حدیث میں اس کی مثال معجزات ہیں اگرچہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے معجزات کے سارے واقعات متواتر نہیں بہت سے واقعات خبر واحد کے درجے میں ہیں۔ لیکن ان سب میں ایک شئ مشترک ہے وہ یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے خرق عادت کا ظہور ہوا تو خرق عادت کا ظہور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے بطریق تواتر ہوا۔

فائدہ حافظ ابن الصلاح نے یہ دعویٰ کیا ہے کہ متواتر حدیثوں کا وجود بہت کم ہے اور حافظ ابن حبان اور علامہ حازمی نے یہ دعویٰ کیا ہے کہ متواتر حدیثوں کا وجود ہی نہیں متواتر حدیثوں کی کم یابی یا نایابی کا جو دعویٰ کیا گیا ہے حافظ نے شرح نخبۃ الفکر میں بڑی عمدہ تقریر سے اس کو رد کیا ہے[۱] اس کے متعلق یہاں یہ تنبیہ کرنی ہے کہ جن حضرات نے تواتر کے کم ہونے یا نہ ہونے کا دعویٰ کیا ہے ان کی مراد یہ ہے کہ تواتر کی پہلی قسم یعنی تواتر اسناد کا وجود کم ہے باقی تین قسموں کی کمی کا دعویٰ مقصود نہیں ہے نہ وہ یہ دعویٰ کر سکتے ہیں اس لئے کہ وہ دینی عمل جن کو تمام اسلامی مذاہب اپنائے چلے آئے ہیں وہ سب تواتر تعامل سے ثابت ہیں تو دین کا بیشتر حصہ متواتر ہے۔ یہ بات یہ حضرات بھی تسلیم کرتے ہیں ان کا مقصود صرف اتنا ہے کہ تواتر کی خاص پہلی قسم کا وجود بہت کم ہے لیکن حافظ نے ان کی اس بات کو بھی تسلیم نہیں کیا باقی تین قسموں کی کمی یا نایابی کا دعویٰ یہ کسی نے بھی نہیں کیا اس لئے حافظ ابن الصلاح، ابن حبان اور علامہ حازمی وغیرہ کے اس قول کو بیجا بنیاد بنا کر یہ کہنا کہ اکثر دین ظنیات سے ثابت ہوا ہے خلاف حقیقت ہے۔

---

[۱] شرح نخبۃ الفکر ص ۱۶۔

فائدہ تواتر کی[1] یہ چار قسمیں سلف میں بھی مانی جاتی رہی ہیں۔ ان کے نام بھی علماء سلف استعمال کرتے رہے ہیں۔ لیکن منضبط طور پر تواتر کی تقسیم ان چار قسموں کی طرف کرنا، اور ان کی اس طرح تعریفیں کرنا۔ یہ کارنامہ امیر المحدثین حضرت[2] العلامۃ محمد انور شاہ صاحب کشمیری قدس اللہ سرہٗ نے انجام دیا ہے۔

خبر متواتر کا حکم خبر[3] متواتر موجب یقین ہے۔ جس طرح سے کسی محسوس کا مشاہدہ کر کے دل میں یقین آتا ہے اسی طرح کسی محسوس کی خبر جب تواتر سے پہنچ جائے تو اس بات کی صحت کا دل میں یقین ہو جاتا ہے۔ یقین سے مراد اعتقاد جازم ثابت مطابق للواقع ہے۔ اعتقاد جازم وہ ادراک ہے جس میں جانب آخر کا احتمال نہ ہو اور ثابت اس اعتقاد کو کہتے ہیں جو تشکیک مشکک سے زائل نہ ہو سکے۔

علماء کا اس میں کلام ہوا ہے کہ خبر متواتر سے جو علم حاصل ہوتا ہے وہ کیسا ہے نظری ہے یا ضروری؟ بعض علماء نے کہا کہ خبر متواتر کا مفاد علم نظری ہے۔ لیکن یہ رائے صحیح نہیں جمہور محققین کی رائے یہ ہے کہ خبر متواتر کا مفاد علم ضروری ہے۔ علم ضروری وہ علم ہے جس کا حصول نظر و استدلال پر موقوف نہ ہو۔ خبر متواتر سننے کے بعد ایسے لوگوں کو بھی یقین حاصل ہو جاتا ہے جن میں نظر و استدلال کی سرے سے اہلیت ہی نہیں۔

فائدہ جو شخص متواتر طریقے سے ثابت ہونے والے کسی حکم شرعی کا انکار کر دے علماء اس کی تکفیر کرتے ہیں اور جو شخص کسی ایسے حکم کا منکر ہو جو خبر واحد سے ثابت ہو، علماء اس کی تکفیر نہیں کرتے صرف تفسیق کرتے ہیں۔ وجہ فرق یہ ہے کہ جب ایک بات آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے ہم تک بطریق تواتر پہنچی ہمیں اس بات کے متعلق حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی بات ہونے کا ایسا یقین ہو جائے گا جیسا حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے براہ راست سن کر حاصل ہوتا۔ اگر اس کا انکار کرے گا تو یہ شخص مکذب رسول سمجھا جائے گا اور مکذب رسول کافر ہے۔ بخلاف خبر واحد کی صورت کے کہ جب ایک حکم کسی تک آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا بطریق خبر واحد پہنچا اور اس شخص نے اس کا انکار کر دیا کہ میں نہیں مانتا تو اسمیں یہ فیصلہ سو فیصد نہیں کیا جا سکتا کہ یہ حکم رسول کو ٹھکرا رہا ہے بلکہ اس میں احتمال پیدا ہو گیا کہ شاید اس کو نقل کرنے والے وسائط پر اعتماد نہیں ہو سکا ان پر بد اعتمادی کی وجہ سے ٹھکرا رہا ہے تو یہ حقیقت میں تکذیب رسول نہ ہوئی بلکہ تغلیط وسائط ہوئی۔ اس احتمال کی بناء پر علماء نے اس کو کافر کہنے سے گریز کیا ہے۔ لیکن اسے احمق

---

[1] فیض الباری ص ۰٫۷ ج ۱ مقدمۃ فتح الملہم ص ۵۔

[2] اس تقریر میں آئندہ صرف حضرت شاہ صاحب کا لفظ استعمال کیا جائے گا۔ اور مراد حضرت علامہ محمد انور شاہ صاحب کشمیری رحمۃ اللہ تعالیٰ ہوں گے۔

[3] شرح نخبۃ الفکر ص ۱۵۔

بد دین اور فاسق ضرور کہا جائے گا اس لئے کہ خبر واحد میں مثلاً ا نیصد احتمال خطا تھا ۹۹ فی صد صادق ہونے کا خیال.
ایک فی صد کو ۹۹ فی صد پر ترجیح دینا سفاہت بھی ہے بد دینی بھی. خبر واحد کا حکم اور اس کی حجیت کے دلائل انشاء اللہ
آگے ذکر کئے جائیں گے.

تاریخ اور حدیث میں امتیازات

آگے چل کر ہم حدیث کی حجیت پر تفصیل سے گفتگو کریں گے اس سے پہلے بطور تمہید کے یہ مناسب معلوم ہوتا ہے کہ حدیث میں اور تاریخ میں فرق بیان کر دیا جائے. تاریخ کو لوگ بہت مستند اور اہم چیز سمجھتے ہیں اور اس پر اعتماد کرتے ہیں یہاں ہم یہ سمجھانا چاہتے ہیں کہ حدیث میں مستند اور معتمد علیہ ہونے کے وجوہ اور اسباب تاریخ سے کہیں زیادہ پائے جاتے ہیں. حدیث کی حفاظت کے لئے حق تعالیٰ نے جتنے اسباب و وسائل عطا فرمائے ہیں. ان کے پیش نظر ہم یہ دعویٰ کرنے میں حق بجانب ہیں کہ احادیث رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قرآن پاک کے بعد محفوظ ترین اور مستند ترین ذخیرہ ہے تاریخوں کی نسبت اسمیں شان اعتماد اور استناد سی گنا زیادہ ہے.

۱۔ محدثین حدیثوں میں جو باتیں اور واقعات نقل کرتے ہیں ان کی نقل کا مدار چشم دید گواہوں اور عینی شاھدوں پر ہوتا ہے جن لوگوں نے اپنے کان سے بات سُنی یا براہِ راست واقعہ کو دیکھا وہ نقل کا مدار ہوتے ہیں. تاریخی واقعات جب نقل اور ضبط کئے جاتے ہیں تو بہت کم واقعات ایسے ہوتے ہیں جن کا مدار عینی شاھدوں پر ہو. تاریخی واقعات کے ضبط کرنے کا اکثر طریقہ یہ ہے کہ تاریخ لکھنے والا جب کسی واقعہ کی تاریخ لکھنے بیٹھتا ہے تو اس کے متعلق اس ماحول میں جو افواہیں پھیلی ہوئی ہوتی ہیں اپنے قیاس سے ان میں کچھ انتخاب کر کے لکھتا ہے عینی گواہ تلاش کرنے کی کوشش کم کی جاتی ہے.

۲۔ اگر تاریخ ضبط کرنے والوں کو کوئی عینی شاھد اور چشم دید گواہ مل بھی جاتے ہیں تو وہ اتصال سند کا پورا اہتمام نہیں کرتے اور محدثین حدیث کو قبول کرنے کے لئے اتصال سند کا پورا اہتمام کرتے ہیں.

۳۔ مؤرخین کو اگر چشم دید گواہ مل بھی جائیں اور ان کے آگے متصل سند بھی مل جائے لیکن وہ راویوں کے پرکھنے کا زیادہ اہتمام نہیں کرتے کہ اس میں عدالت اور ضبط کس درجہ کی ہے محدثین شروع سے آخر تک ہر راوی کے حالات کی پوری چھان بین کرنے کے بعد روایت کو قبول کرتے ہیں.

۴۔ حدیث کو نقل کرنے والے کثیر حضرات ایک ہی شخصیت کے قول. فعل اور تقریر کو نقل کر رہے ہیں سب کی روایت کا رُخ شخصیت واحدہ کی طرف ہے یعنی پیارے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف بخلاف تاریخ کے کہ اس میں ضبط کرنے والے کا رُخ ایک شخصیت کی طرف نہیں ہوتا بلکہ مختلف افراد مختلف وزیر مختلف شہر مختلف قومیں مختلف پارٹیاں ایسی ہوتی ہیں جن کے حالات اُس نے لکھنے ہیں حدیث کے راوی ——— ایک ہی مرکز کی طرف

جمع کئے ہوئے ہیں اُسی کی باتیں لکھنی ہیں اور تاریخ والے نے منتشر چیزوں کے حالات لکھنے ہیں ظاہر ہے کہ بہت سے لوگوں کو ایک شخص کی باتیں ضبط کرنا آسان ہے اور متفرق اور منتشر چیزوں کے حالات ضبط کرنا تاریخ والے کے لئے مشکل ہے۔ پہلی صورت میں جتنا اعتماد ہو سکتا ہے دوسری صورت میں اس قدر اعتماد نہیں ہو سکتا۔

۵؎ تاریخ والے جن لوگوں کے واقعات نقل کرتے ہیں ان کو ان سے ذاتی دلچسپی نہیں ہوتی حدیث والے جس شخصیت کی بات نقل کرتے ہیں ان کو انسے بے مثل قسم کی دلچسپی اور محبت ہوتی ہے صحابہؓ کو اور اُمت کو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے جو محبت ہے پوری تاریخ میں اس کی نظیر نہیں ملتی جب صلح نامہ حدیبیہ لکھا جا رہا تھا مشرکین کی طرف سے وہاں عروۃ بن مسعود ثقفی موجود تھے ابھی اسلام نہیں لائے تھے وہ جب مشرکین کے پاس پہنچے ہیں تو انہوں نے صحابہؓ اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے تعلق کا نقشہ کھینچا ہے امام بخاری نے ان کے بیان کئے ہوئے تاثرات صحیح بخاری میں نقل فرمائے ہیں۔ ان میں یہ بھی ہے کہ میں قیصر وکسریٰ کے درباروں میں گیا ہوں اور درباریوں کو بادشاہوں کا ادب کرتے ہوئے دیکھا ہے لیکن تعلق محبت حضور کے صحابہؓ کو حضور سے ہے اس کی نظیر نہیں ملتی اگر کہیں بلغم تھوکتے ہیں تو یہ صحابی اسکو زمین پر گرنے نہیں دیتے اٹھا کر مَل لیتے ہیں وضوء کرتے ہیں تو پانی زمین پر نہیں جانے دیتے اپنے بدن سے ملتے ہیں اور خطرہ ہوتا ہے کہ کہیں برکت کو حاصل کرنے کیلئے آپس میں لڑ نہ پڑیں ایسی محبت کی نظیر کہاں ملتی ہے اور قاعدہ یہ ہے کہ محبت والے کو اپنے محبوب کی باتیں بھولا نہیں کرتیں وہ کبھی ان کو گم ہونے نہیں دیتا جان سے زیادہ عزیز سمجھتا ہے اس بات کے کہنے کا مقصد یہ ہے کہ مسلمان جس شخصیت کے حالات حدیث میں ضبط کرتے ہیں ان کو ان سے شدید محبت ہے اور محبت حفاظت کا بڑا ذریعہ ہے۔ محبت محبوب کے بارہ میں حافظہ بھی تیز کرتی ہے۔ تاریخ لکھنے والوں کو ایسا قلبی تعلق صاحب واقعہ سے کہاں ہوتا ہے؟

۶؎ حضرات صحابہ رضی اللہ عنہم اجمعین نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے دست مبارک پر بیعت ہی اس مقصد کے لئے کی تھی کہ اپنی زندگیوں کو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی تعلیمات میں ڈھال لیں ہر بات میں اپنی رائے ختم کر کے اپنے آپ کو گم کر دیں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشادات میں۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم جو کچھ ارشاد فرماتے کسی عمل کا حکم دیتے یا خود کوئی عمل فرماتے وہ سب کچھ ہر صحابی نے اپنے عمل کے ذریعے محفوظ کر لیا تھا گویا ہر صحابی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی تعلیمات ارشادات کا زندہ نسخہ ہے مثلاً جس نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی نماز دیکھنی ہو وہ صحابی کی نماز دیکھ لے جس نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم جیسا طواف دیکھنا ہو وہ صحابی کے طواف کو دیکھ لے جس نے ہر معاملے میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی عادت دیکھنی ہو وہ صحابی کی عادت دیکھ لے ایک لاکھ سے زیادہ صحابی ان میں سے

۱؎ صحیح بخاری ص ۳۷۹/ج ۱

ہر ہر فرد آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی حدیثوں کا زندہ عملی ذخیرہ تھا تو حدیث کے گم ہونے کا سوال ہی کیسے پیدا ہوتا۔

۷۔ اول تو صحابہ کرام رضی اللہ عنہم جس انداز کی محبت حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے رکھتے تھے اس کا یہ تقاضا تھا کہ اپنے محبوب کی کوئی بات گم ہونے نہ دیں اس کے علاوہ نبی محبوب صلی اللہ علیہ وسلم نے زور دار فضائل بیان فرما کر حدیث یاد کرنے اور آگے پہنچانے کی ترغیبیں دیں جب دین سیکھنے کے لئے وفد آپ کے پاس آتے تو آپ تعلیم کے بعد یہ ارشاد فرما دیتے کہ احفظوهن واخبروهن من ورائکم۔ یہاں تک ارشاد فرمایا کہ نضّر الله عبدًا سمع مقالتی فحفظها ووعاها واداها (الحدیث) جب ایسے فضائل بیان فرمائے ہوں گے تو صحابہ میں حدیث یاد کرنے اور آگے پہنچانے کا کتنا اہتمام پیدا ہوا ہوگا۔ حجۃ الوداع کے موقع پر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے خطبہ دیا۔ خطبہ کے دوران آپ نے آسماں کی طرف انگلی اٹھا کر تین دفعہ فرمایا اللّٰھم ھل بلّغتُ پھر حاضرین کو حکم فرمایا الا فلیبلغِ الشاھدُ الغائب۔

ایسے درد انگیز اور فکر افروز انداز سے جب محبوب کی زبان سے اتنی تاکیدات و ترغیبات سنیں گے تو ان میں حفظِ حدیث اور ادار حدیث کا کس قدر جذبہ پیدا ہوا ہوگا یہی وجہ ہے کہ امت نے حفظ حدیث، حفظ علم، مذاکرۂ علم اور تدارس علم کو سب طاعات سے بڑا مشغلہ سمجھا ہے۔ امت میں کتنے نفوس ایسے ہیں راتوں کو جاگنا اور عبادت کرنا اُن کا محبوب ترین مشغلہ ہے لیکن حفظ حدیث کو وہ عبادت سے بھی اونچا کام سمجھتے رہے ہیں حضرت ابن عباس ارشاد فرماتے ہیں تدارسُ العلم ساعۃ من اللیل خیر من احیائها۔ یہ ذہن خود حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف سے پیدا کیا گیا ہے غرضیکہ ذاتی محبت کا تقاضا بھی یہ تھا کہ محبوب کی ہر بات محفوظ کرلیں پھر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی ترغیبات اور تاکیدات نے ان کے ولولے کو اور اونچا کر دیا اسی لئے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بطور پیشین گوئی کے خود فرمایا ہے۔ تسمعُون ويُسمع منكم ويُسمع من الذين يسمعون منكم غرضیکہ ان حالات میں حدیث گم نہیں ہوسکتی۔

۸۔ جس ذمہ دارانہ طرز اور احتیاط سے حدیث محفوظ کی گئی ہے اتنی ذمہ داری سے کوئی تاریخ ضبط نہیں ہوسکی اس لئے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی حدیث کو نقل کرنے والا پہلا طبقہ صحابہ کرام کا ہے جن کا تزکیۂ نفس خود حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے کیا ہے ان کی دیانت امانت صداقت کردار کی بلندی اس حد تک پہنچی ہوئی تھی کہ وہ حضور صلی

۱؎ مشکوٰۃ ص۱۳ بحوالہ صحیح بخاری و صحیح مسلم

۲؎ صحیح بخاری ص ۲۱/ ج ۱ ۳؎ مشکوٰۃ ص ۳۶

۴؎ سنن ابی داؤد ص ۱۵۹/ ج ۲. مستدرک حاکم ص ۹۵/ ج ۱

اللہ علیہ وسلم کی حدیث کی روایت کرنے میں غلط بیانی اور بے احتیاطی کر ہی نہیں سکتے حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے خود ان کی توثیق فرمادی ہے اصحابی کالنجوم لہٰذا اپنے ذاتی کردار کی وجہ سے بھی یہ روایت حدیث میں بے احتیاطی نہیں کر سکتے تاریخوں کو ایسے محتاط روایت کرنے والے کب ملے ہیں۔

۹ ایک تو ذاتی کردار کی بلندی کی وجہ سے صحابہ کرام حدیث کے نقل کرنے میں غلط بیانی نہیں کر سکتے اس کے علاوہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حدیث میں غلط بیانی کرنے سے منع فرمادیا اس پر زوردار وعیدیں سنائی ہیں مثلاً فرمایا[1] من کذب علیّ متعمدًا فلیتبوأ مقعدہ من النار۔ ایسی وعیدیں سننے کے بعد تو روایات حدیث میں بے احتیاطی کا تصور بھی نہیں کیا جاسکتا۔

۱۰ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے حدیث روایت کرنے میں احتیاط کی سخت تاکیدیں کی ہیں صرف تاکیدات فرمانے پر ہی اکتفاء نہیں فرمایا بلکہ ان حضرات کی حدیث نقل کرنے میں نگرانی بھی فرمایا کرتے تھے کہ یہ میرے قول وفعل کو ٹھیک طریقے سے ضبط کرتے ہیں یا نہیں؟ اور نقل کرنے میں احتیاط کرتے ہیں یا نہیں؟ قول نقل کرنے میں احتیاط سکھانے کی ایک مثال یہ ہے کہ ایک دفعہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے ایک صحابی کو سونے کے وقت کی دعا سکھائی اس دُعا کے آخر میں یہ جملہ بھی پڑھایا۔ آمنتُ بکتابك الذی انزلت ونبیك الذی ارسلت۔ تعلیم کے بعد حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا مجھے یہ دُعا سناؤ تو صحابی نے باقی دعا تو اسی طرح سنائی جیسے حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے پڑھائی تھی البتہ ایک لفظ کا فرق کردیا۔ ونبیک الذی ارسلت کی بجائے رسولک الذی ارسلت سنایا بظاہر اس سے معنیٰ میں کوئی تبدیلی نہیں ہوئی لیکن حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے پھر بھی تنبیہ فرمائی کہ وہی لفظ کہو جو میں نے یاد کرائے یہ حفظِ حدیث کی نگرانی ہو رہی ہے۔

اسی طرح فعل کو محفوظ کرنے کی نگرانی کا ایک واقعہ[2] یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حکم فرمایا ہے کہ صلّوا کما رأیتمونی اُصلّی (یعنی جیسے مجھے نماز پڑھتا دیکھ رہے ہو اس طرح نماز پڑھو۔)

ایک دفعہ ایک صحابی نے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے سامنے نماز پڑھی اور فارغ ہونے کے بعد آپکی خدمت میں حاضر ہو کر سلام عرض کیا۔ آپ نے سلام کا جواب دیا اور فرمایا ارجع فصلّ فانك لم تصل۔ (یعنی واپس جاکر دوبارہ نماز پڑھو۔ تو نے صحیح نماز نہیں پڑھی)۔ صحابی نے ارکان کو تعدیل کے ساتھ اداء نہیں کیا تھا۔ یعنی آپکے مبارک فعل کا صحیح نقشہ نہیں کھینچا تھا۔ اس لئے نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے تنبیہ فرمائی۔

---

[1] صحیح بخاری ص ۲۱/ ج ۱۔

[2] مشکوٰۃ ص ۷۵۔ بحوالہ صحیح بخاری وصحیح مسلم۔

نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی روایت حدیث میں نگرانی اور بھی بہت سے واقعات ملتے ہیں۔ ظاہر ہے کہ اس سے احتیاط فی الروایۃ کا پیمانہ کتنا اونچا ہو جائے گا۔

۱۱ جب اسلامی فتوحات بہت کثرت سے ہو چکیں تو لوگوں میں سے معمولی آدمیوں کے پاس بھی کافی رقم جمع ہوتی تھی اس زمانے میں عام رجحان یہ تھا کہ اس رقم کو اشاعت حدیث اور حفظ حدیث پر خرچ کیا جائے عورتوں بچوں بڑوں چھوٹوں سب میں یہ ذوق و شوق تھا اس زمانے میں عزت بھی اسی علم سے ملتی تھی ان حضرات نے اپنے وسائل کا رُخ حفظ حدیث کی طرف موڑ رکھا ہے حفاظت کے اتنے وسائل کسی تاریخ کو نصیب نہیں ہو سکے۔

نمونے کے طور پر ہم نے حدیث و تاریخ میں چند امتیازات بتائے ان سے اندازہ ہو جائے گا کہ حدیث کو حفاظت کے جو وسائل میسر آئے ہیں وہ دنیا کی کسی تاریخ کو نصیب نہیں ہوئے اس لئے یہ دعویٰ صحیح ہے کہ حدیث کا ذخیرہ محفوظ ترین ذخیرہ ہے۔

حجیّت حدیث

تاریخ انکار حدیث

تشریع کے لئے یعنی شریعت کے مسائل کو ثابت کرنے کے لئے سب سے بڑی حجت اور دلیل قرآن پاک ہے۔ اس کے بعد دوسرے درجے کی حجت اور دلیل نبی پاک صلی اللہ علیہ وسلم کی حدیث ہے دونوں تشریعی دلیلیں ہیں یعنی جیسے دین کے مسئلے بیان کرنا اور مقرر کرنا یہ قرآن کا کام ہے اسی طرح سے دین کے مسائل مقرر کرنے کے لئے اور ثابت کرنے کے لئے حدیث رسول بھی دلیل اور حجت ہے۔ تقریباً پہلی صدی کے آخر تک تمام مسلمان قرآن پاک کی طرح حدیث رسول کو تشریعی حجت سمجھتے رہے۔ حافظ ابن حزم فرماتے ہیں کہ پہلی صدی تک اہل السنت والجماعت اور خوارج اور شیعہ اور قدریہ غرضیکہ اسلام کا نام لینے والے سب فرقے ثقہ راویوں کے ذریعہ سے پہنچنے والی حدیثوں کو بالاتفاق حجت سمجھتے رہے۔

یہاں تک کہ معتزلہ پیدا ہوئے انہوں نے خبر واحد کی حجیت کا انکار کرنا شروع کر دیا۔ ان کے اس انکار کا منشا کچھ علمی قسم کی غلطیاں تھی جو عقل پرستی کی وجہ سے ان میں پیدا ہو گئی تھیں جو حدیثیں یہ لوگ اپنی عقل کے خلاف سمجھتے ان کا انکار کر دیتے اگر خبر واحد کے درجہ میں ہو اور اگر قرآن میں یا حدیث متواتر میں ان کو کوئی ایسی بات نظر آتی جس کو یہ اپنی ناقص عقل کے خلاف سمجھتے تو انکار تو نہ کرتے لیکن غلط بے ہودہ قسم کی غلط تاویلات کرنے لگ جاتے چنانچہ حشر و نشر اور رؤیت باری اور میزان اور صراط وغیرہ کے بارے میں جو اخبار احاد ہیں ان کا انہوں نے انکار کیا ائمہ اہل السنت والجماعت نے ان کی خوب تردید کی اور بتایا ہے کہ ان کا راستہ غلط ہے یہ تو ہو سکتا ہے کہ ان کی ناقص عقل میں دین کے کسی مسئلہ کی وجہ سمجھ نہ آئے۔ لیکن یہ حقیقت ہے کہ دین کی کوئی بات عقل سلیم کے خلاف نہیں۔

معتزلہ کے اس انکار حدیث کی تردید میں امت کے ائمہ کرام نے مستقل کتابیں تحریر کی ہیں مثلاً حضرت امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ نے ایک مستقل رسالہ تصنیف کیا جو ان کی کتاب الاُم کی ساتویں جلد کے آخر میں چھپا ہوا ہے اس کے کچھ اقتباسات اور معلومات ہم پیش کریں گے۔ امام احمد بن حنبل رحمۃ اللہ علیہ نے بھی اس موضوع پر مستقل جُزء لکھا ہے اس جُزء کا کچھ حصہ حافظ ابن القیم رحمۃ اللہ نے اپنی کتاب اِعلَامُ الموقعین میں نقل کر دیا ہے اور بھی ائمہ نے معتزلہ کی تردید کی ہے اس کے بعد تو حجیت حدیث کا موضوع علم اصول حدیث اور علم اصول فقہ کا ایک مُستقل عنوان بن گیا متاخرین میں حجیت حدیث کے موضوع پر اور انکار حدیث کی تردید میں جن بزرگوں نے زور دار مقالات لکھے ہیں ان میں سے پیش پیش امام غزالیؒ اور حافظ ابن حزمؒ اور حافظ محمد بن ابراہیم وزیر یمانی اور حافظ سیوطیؒ امام غزالیؒ نے اپنی کتاب المستصفیٰ میں اور حافظ محمد بن ابراہیم وزیر یمانی نے" الروض الباسم" میں اور ابن حزم نے الاحکام میں اور حافظ سیوطیؒ نے اپنے رسالہ" مفتاح الجنۃ فی الاحتجاج بالسنۃ" میں اس موضوع پر زور دار کلام کیا ہے اور انکار حدیث کے متعلق جتنے عقلی نقلی شُبہات تھے۔ ان کے مُدلّل جوابات دیئے ہیں۔

اس کے بعد ہمارے زمانے کے منکرین حدیث کا دور آگیا۔ ماضی قریب میں بہت سے ایسے بدنصیب پیدا ہوئے جنہوں نے انکار حدیث کا فتنہ برپا کیا اس قریبی دور کے منکرین حدیث میں سے پیش پیش یہ لوگ ہیں عبد اللہ چکڑالوی حافظ اسلم جیراج پوری۔ فتح نیاز پوری۔ ڈاکٹر غلام جیلانی برق۔ ڈاکٹر احمد دین تمنا۔ عمادی پھلواروی۔ چوھدری غلام احمد پرویز۔ عنایت اللہ مشرقی۔ ان لوگوں نے اپنے اپنے رنگوں میں مختلف عنوانات کے ساتھ حدیث پاک کے بارے میں اپنی قلبی خباثتوں اور گندگیوں کا اظہار کیا ہے ان کی باتیں پڑھنے اور سُننے سے پتہ چلتا ہے کہ یہ لوگ صرف حدیث کے مُنکر ہی نہیں بلکہ دین کے تمام اصول سے بیزار ہیں۔ ان کے مقالات کی تفصیل کا یہ موقعہ نہیں۔

معتزلہ نے بھی انکار حدیث کیا تھا اور اس زمانے کے منکرین حدیث نے بھی انکار حدیث کیا ہے لیکن دونوں کی نوعیت اور منشاء جُدا جُدا ہے۔ معتزلہ کے انکار کا منشاء کچھ عقلی قسم کے شبہات تھے جن کا سلف نے جواب دیا تھا لیکن اس زمانے کے منکرین حدیث کا اصل منشاء یہ ہے کہ اپنے آپ کو مسلمان کہلاتے ہوئے دینی پابندیوں کو ختم کر کے دین سے آزادی پیدا کرنا۔ مسلمان بھی رہیں اور اسلام کی پابندیوں سے آزاد بھی رہیں اس کی صورت یہ سوچی کہ قرآن کے ماننے کا دعویٰ کیا جائے۔ لیکن حدیث کا انکار کر دیا جائے جب حدیث درمیان سے نکل جائے گی تو قرآن کے مجمل احکام کی تشریح اپنی مرضی سے کر لی جائے قرآن کو اپنی سب خواہشات پر منطبق کر لیا جائے دین کا مقصد تو یہ ہے کہ اپنی خواہشات کو اللہ کے دین کے سامنے ختم کرو انہوں نے انکار حدیث کر کے دین کی اس روح کو بدل دیا انہوں نے قرآن کو تابع کر دیا اپنی خواہشات کے تو ان کے انکار کا منشاء شرارتِ نفس۔ خواہش پرستی تھا دین

آزادی تھی اور اپنے اس مقصد کو پورا کرنے کے لئے انہوں نے حدیث پر بہت سے اعتراضات کئے ہیں۔ اعتراضات وہی ہیں جو پہلے زمانہ میں پیش کئے جا چکے ہیں جن کے تسلی بخش جوابات اکابر امت اپنی کتابوں میں دے چکے ہیں یہ لوگ انہی اعتراضات کو رنگ بدل کر پیش کرتے ہیں لیکن جواب ساتھ نقل نہیں کرتے امت کو گمراہ کرنے کیلئے علمی خیانت کرتے ہیں۔ اگر ان میں انصاف کی بو بھی ہوتی تو جب اعتراض لوگوں کے سامنے پیش کر رہے ہیں تو یہ حوصلہ بھی کر لیتے کہ اعتراضات کے ساتھ جو جوابات دیئے گئے ہیں اُن کو بھی پیش کر دیتے تاکہ ناظرین خود غور کر لیں کہ بات کی حقیقت کیا ہے۔!

علماء حق نے ان کے اعتراضات کا خوب محاسبہ کیا ہے حدیث کی حمایت میں اتنا کچھ کہہ دیا ہے اور لکھ دیا ہے کہ صرف اعتراضات کے جوابات ہی نہیں دیئے بلکہ اپنی تقریروں اور تحریروں میں حدیث کی عظمت حدیث کا درّ نہایت چمکا کر پیش کر دیا ہے۔ فجزاھم اللہ تعالیٰ احسن الجزاء۔

اس وقت ہمارا مقصود یہ ہے کہ منکرین حدیث کی اہم باتیں اور جو ان کے خیال میں بڑے بڑے شبہات ہیں اُن کو ذکر کر کے وقت کی گنجائش کے مطابق اس کے کچھ جوابات پیش کر دیئے جائیں۔

منکرینِ حدیث کی قسمیں

موجودہ دور کے منکرینِ حدیث مختلف رنگوں اور مختلف اندازوں سے حدیث کا انکار کرتے ہیں۔ بات ایک ہی کہنا چاہتے ہیں وہ یہ کہ کتابوں کا جو ذخیرہ اس وقت موجود ہے وہ قابلِ اعتبار نہیں۔ اپنی اس بات کو مختلف عنوانات سے پیش کرتے ہیں۔ ـــــــ موجودہ زمانہ کے منکرین حدیث کے مشہور رنگ دو ہیں۔

۱. بعض منکرینِ حدیث صاف لفظوں میں یہ بات کہدیتے ہیں کہ رسول کی حدیث دین میں حجت نہیں رسول کا کام صرف اتنا ہے کہ قرآن امت کے حوالے کر دے اس کی توضیح اور تشریح کرنا اور مطلب سمجھانا یہ نبی کا منصب نہیں ـــــــ امت خود غور کر کے مطلب سمجھے اور عمل کرے۔ نبی کی تشریح کا ماننا امت پر ضروری نہیں جیسے چٹھی پہنچانے کے بعد ڈاکیئے کا کام ختم ہو جاتا ہے اسی طرح سے قرآن امت کے ہاتھ میں دینے کے بعد نبی کا کام ختم ہو جاتا ہے۔ اور یہ بھی کہتے ہیں کہ قرآن پاک ایک جامع کتاب ہے یہ ہدایت کے لئے خود کافی ہے اس لئے اس کے ہوتے ہوئے حدیثِ نبوی کی ضرورت نہیں۔ حدیث کی ضرورت کا قائل ہونا قرآن کی جامعیت کے منافی ہے۔

۲. دوسرا رنگ انکارِ حدیث کا یہ ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی حدیث کو ہم حجت مانتے ہیں۔ لیکن نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی حدیثیں محفوظ نہیں رہ سکیں۔ یہ موجودہ کتابیں بعد میں لکھی گئی ہیں۔ ان میں لکھی ہوئی

احادیث دراصل حدیثیں ہی نہیں۔ بلکہ یہ عجمی لوگوں کی سازشں ہے۔ گویا عجمی لوگوں نے اپنے پاس سے بنا کر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف منسوب کردی ہیں۔ (معاذ اللہ)

منکرین حدیث کی دونوں قسموں کا انجام ایک ہی ہے کہ وہ موجودہ کتب حدیث میں لکھی ہوئی احادیث کو معتبر نہیں مانتے۔ فرق صرف اتنا ہے کہ پہلے فریق نے بے باکی سے کام لیا اور کھل کر انکار کردیا۔ اور دوسرے فریق نے مکاری سے کام لیا اور انکار کا شاطرانہ انداز اختیار کیا۔ اب ہم دونوں قسم کے منکرینِ حدیث کے بے بنیاد شبہات کا جواب دینگے اور انکے غلط موقف اور نظریہ کی تردید کریں گے۔

قسم اوّل کی تردید

قرآن پاک واقعی جامع کتاب ہے۔ ہم اس کی جامعیت کے اِن لوگوں سے زیادہ قائل ہیں۔ لیکن حدیث رسول کو حجت ماننا یہ قرآن پاک کی جامعیت کے منافی نہیں ہے بلکہ حقیقت یہ ہے کہ قرآن پاک کی جامعیت حدیث کے بغیر روشن نہیں ہوسکتی کسی کتاب کے جامع ہونے کا یہ مطلب ہرگز نہیں ہوتا کہ اس کو کسی مُعلّم کی ضرورت نہیں اور کسی تعلیم اور توضیح اور تشریح کی ضرورت نہیں بلکہ جتنی کوئی کتاب جامع ہوگی اس کی جامعیت کے پہلوؤں کو واضح اور نمایاں کرنے کے لئے اتنی ہی زیادہ اُس کی توضیح کی ضرورت ہے قرآن پاک جامع کتاب ہے اور اتنی بلیغ ہے کہ اس کی بلاغت مُعجزانہ قسم کی ہے اس لئے اس کو سمجھنے کے لئے قرآن پاک نے خود کہا ہے کہ رسول کے بیانات اور تشریحات اور تفصیلات کی سخت ضرورت ہے۔

قرآن کے جامع ہونے کا یہ مطلب نہیں کہ اس میں تمام پیش آنے والی جزئیات کا حکم موجود ہے بلکہ اس کی جامعیت کا مطلب یہ ہے کہ اس میں دین کے اصول اور کلیات پوری طرح سے سمجھا دیئے گئے ظاہر ہے کہ اُصول وکلیات پر تفریعات اور توضیحات اور تبیینات اور تشریح رسول کی خود قرآن پاک کے کہنے کے مطابق ضرورت ہے جب قرآن پاک خود ہمیں قرآن فہمی کے لئے حدیثِ رسول کا محتاج قرار دیتا ہے اور قرآن کی صحیح تفسیر سمجھنے کے لئے نبی کے دربار میں جانا ہم پر فرض قرار دیتا ہے تو اس صورت میں حدیث سے انحراف قرآن پاک سے انحراف ہوگا۔

اگر یہ سمجھ لیا جائے کہ قرآن نے نبی کی کیا ذمہ داری اور کیا مَنصب اور کیا مقام اور کیا حقوق اور کیا ضرورت بیان کی ہے تو کبھی ایسی باتیں زبان پر نہیں آسکتیں اس لئے ان باتوں کا جواب دینے کے لئے ہم قرآن پاک کی کچھ آیات پیش کرتے ہیں جس سے نبی اور حدیث نبی کا مقام اور نبی کا مَنصب اور بعثت کا مقصد اور نبی کے فرائض اور ذمہ داریاں سمجھ میں آتی ہیں اس موضوع پر آیات اتنی کثرت سے ہیں کہ سب کو پیش کرنا مشکل ہے۔ یہاں آسانی کے لئے اس قسم کی آیات کی چند قسمیں کرلی جائیں گی، پھر ہر قسم میں سے صرف بطور نمونہ چند آیات پیش کریں گے

پہلی قسم وہ آیات جن میں بتایا گیا ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا کام صرف قرآن پاک کے الفاظ امت تک پہنچا دینا ہی نہیں۔ بلکہ قرآن پاک کا بیان اور اس کی تفسیر و تشریح بھی آپ ہی کا کام ہے اور اُمت قرآن پاک کی تشریح میں آپ کی محتاج ہے۔ اور آپ کی تشریح کو قبول کرنا اُمت پر ضروری ہے مثلاً

۱۔ وانزلنا الیك الذكر لتبين للناس ما نزل الیهم ولعلهم یتفكرون۔ (سورۂ نحل ع ۶ آیت ۴۴)

اور آپ پر بھی یہ قرآن اتارا گیا ہے۔ تاکہ جو مضامین (آپ کے واسطہ سے) لوگوں کے پاس بھیجے گئے ان کو آپ ان سے ظاہر کر دیں اور تاکہ وہ (ان میں) غور کیا کریں۔

اس میں قرآن پاک نے صاف لفظوں میں اعلان کر دیا ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم قرآن کے شارح اور مبیّن ہیں۔

۲۔ لقد منّ اللہ علی المؤمنین اذ بعث فیهم رسولاً من انفسهم یتلوا علیهم آیاته ویزکیهم ویعلمهم الکتب والحکمة (سورۃ آل عمران آیت ۱۶۴۔ اسی مضمون کی آیت بقرہ آیت ۱۵۱۔ ۱۲۹ اور جمعہ آیت ۲ میں ہے)

حقیقت میں اللہ تعالیٰ نے مسلمانوں پر (بڑا) احسان کیا۔ جب کہ ان میں ان ہی کی جنس سے ایک ایسے (عظیم الشان) پیغمبر کو بھیجا کہ وہ ان لوگوں کو اللہ تعالیٰ کی آیتیں (اور احکام) پڑھ پڑھ کر سناتے ہیں اور ان لوگوں کی صفائی کرتے رہتے ہیں اور ان کو کتاب الٰہی اور فہم کی باتیں بتاتے ہیں۔

اس آیت سے واضح ہو گیا کہ نبی کا کام آیات سنا کر ہی ختم نہیں ہو جاتا بلکہ نبی اس کتاب کے مُعلّم بھی ہیں۔ اس کے معانی کی تعلیم دینا بھی آپ ہی کا کام ہے۔ اگر قرآن کے مطالب سمجھنے کے لئے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی تعلیمات کی ضرورت نہ ہوتی تو آپ کی تعلیمات سے مستغنی ہو کر قرآن پاک سمجھنے کے سب سے زیادہ حقدار صحابۂ کرام تھے عربی جن کی مادری زبان تھی۔ لیکن ان کو بھی جب آپ کی تشریحات کا محتاج قرار دیا گیا تو امت کے بعد والے طبقات تعلیم رسول سے کیسے بے نیاز ہو سکتے ہیں۔

۳۔ قرآن پاک میں جا بجا آپ کے فرائض منصبیہ بیان کرتے ہوئے یہ بھی کہا گیا ہے۔ ویزکیهم یعنی آپ صحابۂ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین کو اپنے پاس رکھ کر ان کی اصلاح و تزکیہ بھی فرماتے ہیں۔ معلوم ہوا کہ صرف کتاب دے کر چلے جانا ہی نبی کی ذمہ داری نہیں بلکہ آپ مزکیِ اُمت بھی ہیں۔

دوسری قسم وہ آیات جن سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ آپ کی طرف صرف قرآن کی وحی نہیں کی گئی۔ بلکہ آ... کے علاوہ اور باتوں کی بھی وحی بھیجی گئی ہے جو آپ امت کو تعلیم دیتے ہیں۔ قرآن کی ا...

میں اس کو حکمت سے یاد کیا گیا ہے اس قسم کی بھی کئی آیات ہیں۔ مثلاً

۱۔ یعلمھم الکتٰب والحکمۃ۔ یہاں "حکمۃ" کا "کتاب" پر عطف کیا گیا ہے اور عطف میں اصل یہ ہے کہ معطوف اور معطوف الیہ میں مغایرت ذاتی ہو۔ اس سے معلوم ہوا کہ کتاب اور حکمت دو الگ الگ چیزیں ہیں جن کی تعلیم دینا نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا کام ہے اور یہ حکمت وہی احادیث ہیں جن کی گوہر افشانی مجالس میں فرماتے رہتے تھے۔

۲۔ وانزل اللہ علیک الکتاب والحکمۃ۔ اس میں الکتاب والحکمۃ دونوں انزل کے مفعول بہ ہیں ثابت ہوا کہ اللہ تعالیٰ نے جس طرح سے کتاب (قرآن) اتاری ہے اس کے علاوہ حکمت بھی اس کی اتاری ہوئی ہے۔

۳۔ واذکروا نعمۃ اللہ علیکم وما انزل علیکم من الکتٰب والحکمۃ۔ (بقرہ آیت ۲۳۱)
یہاں بھی "من الکتٰب والحکمۃ" بیان ہے "ما انزل علیکم" کا۔ اس سے بھی یہی معلوم ہوا کہ وحی الٰہی صرف قرآن مجید میں منحصر نہیں بلکہ حکمت بھی انہی کی طرف سے وہی منزل ہے۔

۴۔ واذکرن مایتلیٰ فی بیوتکن من آیات اللہ والحکمۃ۔ (سورہ احزاب ع ۴)

اے ازواج مطہرات یاد کیا کرو ان آیات کو جو تمہارے گھروں میں پڑھی جاتی ہیں اور حکمت کو۔

اس میں "من آیات اللہ والحکمۃ" دونوں بیان ہیں "مایتلیٰ فی بیوتکن" کے۔ اس سے ثابت ہوا کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے مبارک گھروں میں قرآن کی آیات اور حکمت دونوں کا ہی چرچا رہتا تھا اور ازواج مطہرات کو دونوں کے یاد کرنے کا حکم دیا گیا ہے۔

تیسری قسم

قرآن کریم ایسی آیات سے بھرا ہوا ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے قول و فعل کی اتباع اُمت پر لازم ہے اور آپ کی مخالفت سنگین جرم ہے۔ اس پر سخت وعیدیں بیان کی گئی ہیں۔

۱۔ فلاوربک لایؤمنون حتی یحکموک فیما شجر بینھم ثم لایجدوا فی انفسھم حرجاً مما قضیت ویسلموا تسلیماً۔ (سورۃ نساء ع ۹)

پھر قسم ہے آپ کے رب کی یہ لوگ ایماندار نہ ہونگے۔ جب تک یہ بات نہ ہو کہ ان کے آپس میں جو جھگڑا واقع ہو۔ اس میں یہ لوگ آپ سے تصفیہ کرائیں پھر آپکے تصفیہ سے اپنے دلوں میں تنگی نہ پاویں اور پورا پورا تسلیم کرلیں۔

اس میں قرآن نے بڑی تاکید سے اعلان کیا ہے کہ زندگی میں پیش آنے والے جتنے معاملات اور منازعات ہیں ان میں سے ہر ایک میں نبی کو فیصل ماننا اور بلاچون وچراء دل کی خوشی سے ہر فیصلے کو سچا ماننا اور تسلیم کرلینا

یہ ایماندار بننے کی شرط ہے ظاہر ہے کہ کسی امیر کی ایسی اطاعت ضروری نہیں ہوتی نفس اطاعتِ امیر کو لازم پکڑنا مسلمان ہونے کی شرط نہیں ہوتا اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو ہر بات میں فیصل ماننا یہ مسلمان ہونے کی شرط قرار دیا گیا ہے اس سے معلوم ہوا کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو ہر بات میں فیصل ماننا اور ہر فیصلے کو بخوشی قبول کرنے کا لازم ہونا شرعی حیثیت سے ہے یعنی رسول ہونے کی وجہ سے۔

۲۔ ومن یشاقق الرسول من بعد ما تبین له الهدیٰ ویتبع غیر سبیل المؤمنین نولّه ما تولیٰ ونصله جهنم وساءت مصیرا (سورۂ نساء ع ۱۷)

اور جو شخص رسول کی مخالفت کرے گا بعد اس کے کہ امر حق ظاہر ہو چکا تھا اور مسلمانوں کا راستہ چھوڑ کر دوسرے رستہ پر ہو لیا تو ہم اس کو جو کچھ وہ کرتا ہے کرنے دیں گے اور اس کو جہنم میں داخل کریں گے۔ اور وہ بُری جگہ ہے جانے کی۔

اس میں دو اصول بیان کیے گئے دونوں کی مخالفت کرنے پر جہنم کی وعید سنائی۔ (۱) پہلا اصول ومن یشاقق الرسول میں ہے۔ کہ جو شخص بھی رسول کی مخالفت کرے اس کی سزا نصله جهنم ہے اس میں چند مسائل اور احکام کی تخصیص نہیں کی بلکہ عموم ہے جس سے یہ مطلب نکلا کہ زندگی کے کسی شعبے کے بارے میں نبی کے اگر کسی حکم کی بھی تم نے مخالفت کی تو سزا جہنم ہے۔ معلوم ہوا کہ تشریعی حیثیت سے پیغمبر کے ہر حکم کو ماننا قرآن نے ضروری قرار دیا ہے۔ (۲) آیت بالا میں دوسرا اصول یہ بتایا ہے ویتبع غیر سبیل المؤمنین۔ یعنی جو شخص مومنین کے سبیل اور راستے کو چھوڑ کر کسی اور راہ پر چلے گا اُس کی سزا بھی دوزخ ہے۔ اس آیت سے ایک تو اجماع کا حجت ہونا سمجھ میں آیا کیونکہ سبیل المؤمنین سے مراد اجماعی راستہ ہی ہے اس کی مخالفت کی سزا دوزخ ہے اس سے یہ بھی سمجھ میں آ گیا کہ جو شخص حدیث کو نہیں مانتا اُس کی سزا دوزخ ہے۔ اس لئے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے لے کر ہر دور کے مومنین کا راستہ حدیث ماننے کا ہے تو حدیث کو ماننا یہ سبیل المؤمنین ہوا اور اس کا انکار کرنا یہ غیر سبیل المؤمنین کی پیروی ہے جس کی سزا نصله جهنم بیان کی ہے۔

۳۔ وما کان لمؤمن ولا مؤمنة اذا قضی الله ورسوله امرا أن یکون لهم الخیرة من امرهم (سورۂ احزاب ع ۵)

اور کسی ایماندار مرد اور کسی ایماندار عورت کو گنجائش نہیں جبکہ اللہ اور اس کا رسول کسی کام کا حکم دے دیں کہ ان کو اُن کے اس کام میں کوئی اختیار رہے۔

قرآن پاک کا فیصلہ یہ ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے حکم فرما دینے کے بعد ہر مسلمان مرد و عورت پر اس کی اتباع ضروری ہے۔ کسی کو اس کے خلاف سوچنے کی بھی گنجائش نہیں۔

۴۔ ومن یعص الله ورسوله فقد ضل

اور جو شخص اللہ اور اُس کے رسول کا کہنا نہ مانے گا۔

ضلالاً مبیناً۔ (سورۂ احزاب ع ۵) | وہ صریح گمراہی میں پڑا

اس آیت میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی مخالفت کو سخت گمراہی قرار دیا گیا ہے۔

۵۔ یوم تقلب وجوھھم فی النار یقولون یلیتنا اطعنا اللہ واطعنا الرسولا۔ (سورۂ احزاب ع ۸)

جس روز ان کے چہرے دوزخ میں الٹ پلٹ کیے جائیں گے یوں کہتے ہوں گے اے کاش ہم نے اللہ کی اطاعت کی ہوتی ہے ہم نے رسول کی اطاعت کی ہوتی۔

قیامت کے دن کفار کے چہرے آگ میں پلٹے کھا رہے ہوں گے اور اس وقت ان کو سمجھ آئے گی کہ ہمارے یہاں پہنچنے کا سبب اللہ اور اس کے رسول کی مخالفت ہے۔ معلوم ہوا کہ رسول کی حکم عدولی بھی جہنم کے سخت عذاب کا سبب ہے۔

۶۔ وما اتٰکم الرسول فخذوہ وما نھٰکم عنہ فانتھوا۔ (سورۂ حشر ع ۱)

اور رسول تم کو جو کچھ (اعمال و احکام وغیرہ میں سے) دے دیا کریں وہ لے لیا کرو۔ اور جس چیز سے روک دیں رک جایا کرو۔

اس قسم کی آیات نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی عصمت کی واضح دلیلیں ہیں۔ حق تعالیٰ نے پہلے اپنی ذمہ داری سے نبی کے ہر قول و فعل کی حفاظت کی۔ اور اس کو بے داغ بنایا پھر اعلان فرمایا کہ ان کی ہر بات مان لو۔ ورنہ سزا دوزخ ہوگی۔

مجدد الف ثانی رحمۃ اللہ علیہ نے ایک جگہ ارشاد فرمایا "از رفتن تا بردن فرق ظاہر است"۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ "رفتن" اور "بردن" دو الگ الگ چیزیں ہیں۔ ایک ہوتا ہے خود چلنا یہ رفتن ہے اور ایک یہ ہے کہ کوئی کسی کو چلائے۔ یہ بردن ہے۔ دونوں میں زمین و آسمان کا فرق ہے۔ اگر کوئی خود چلے اور گر جائے تو اس کی اپنی کمزوری سمجھی جائے گی اور اگر کوئی کسی کو چلا رہا ہے اور وہ گر جاتا ہے تو یہ صرف گرنیوالے کی کمزوری نہیں بلکہ دراصل اس کی کمزوری ہے جو لیجا رہا ہے۔ کیونکہ اس نے اس کو سنبھالنے کا ذمہ لیا تھا۔ انبیاء علیہ السلام خود چلتے نہیں ہیں بلکہ ان کو اللہ تعالیٰ اپنی ذمہ داری سے چلاتے ہیں۔ اللہ تعالیٰ اپنی شریعت کو انکی طبیعت کے سانچہ میں ڈھال کر امت تک پہنچاتے ہیں۔ شریعت تبھی مقدس رہ سکتی ہے جب کہ نبی کی طبیعت کا سانچہ صاف ستھرا ہو۔ کج سانچے میں ڈھلنے والی شریعت پاک کیسے رہ سکتی ہے

۷۔ قرآن پاک میں بہت جگہ اللہ کی اطاعت کے ساتھ رسول کی اطاعت کا حکم بھی کیا گیا ہے۔

اطیعوا اللہ واطیعوا الرسول [۱] | اللہ کا کہنا مانو اور رسول کا کہنا مانو۔

اب اس شخص کا دعویٰ کیسے مانا جا سکتا ہے۔ جو حدیث کا انکار بھی کرے اور کہے کہ میں قرآن کو مانتا

([۱] اگلے صفحہ پر ملاحظہ فرمائیے)

ہوں۔ ایک مقام پہ ہے۔

یاایہا الذین آمنوا اطیعوا اللّٰہ واطیعوا الرسول واولی الامر منکم (سورۂ نساء ع ۸)	اے ایمان والو! تم اللہ کا کہنا مانو اور رسول کا کہنا مانو اور تم میں جو لوگ اہل حکومت ہیں ان کا بھی۔

اس آیت میں تین اطاعتوں کا امر کیا گیا ہے۔ (۱) اطاعت اللہ (۲) اطاعت رسول۔ (۳) اطاعت اولی الامر تینوں کی اطاعت کا امر کرتے ہوئے تعبیر میں فرق کیا گیا ہے۔ اللہ اور رسول کے ساتھ الگ الگ "اطیعوا" کا صیغہ لایا گیا ہے لیکن "اولی الامر" کے ساتھ مستقل صیغہ "اطیعوا" نہیں لایا گیا۔ بلکہ اس کو "الرسول" کے تابع کیا گیا ہے۔ اس انداز سے یہ بات سمجھا دی کہ اولی الامر کی اطاعت فرض تو ہے۔ لیکن ان کی اطاعت مستقل نہیں بلکہ رسول کے تابع ہے ان کی وہی بات مانی جائے گی جو رسول کے خلاف نہ ہو۔ ان کی اطاعت مشروط بالشرط ہے۔ اطاعتِ مطلقہ نہیں۔ لیکن رسول کی اطاعت مستقلاً اور مطلقاً واجب ہے اس کیلئے کوئی شرط نہیں۔ ویسے تو رسول کا ہر حکم وحی الٰہی کے تابع ہی ہوگا۔ لیکن ہمیں ان کی اطاعت کا مطلقاً حکم ہے۔ یہ شرط نہیں لگائی جا سکتی کہ وہی بات مانوں گا جو حکم الٰہی کے خلاف نہ ہو۔ اس لئے کہ حکم الٰہی بھی تو نبی کی زبان سے معلوم ہوگا۔ ہمارے پاس حکم الٰہی معلوم کرنے کا اور کوئی ذریعہ نہیں۔ جو رسول کی زبان سے نکلے وہی حکم الٰہی ہے۔ نبی کی بات میں حکم الٰہی کے خلاف ہونے کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔ اسی لئے قرآن پاک نے کہا "من یطع الرسول فقد اطاع اللّٰہ۔ یعنی رسول کی اطاعت ہی اللہ کی اطاعت ہے۔ اللہ کا حکم صرف اور صرف نبی کی زبان سے معلوم ہو سکتا ہے۔

۸۔ النبی اولی بالمؤمنین من انفسہم (سورۃ احزاب رکوع ۱)	نبی مؤمنین کے ساتھ ان کے نفس سے بھی زیادہ تعلق رکھتے ہیں۔

اس کا حاصل یہ ہے کہ نبی کو مومنین کی جانوں سے ایسا تعلق ہے جو خود مومنین کو اپنی جانوں سے نہیں ہے۔ نبی کا حکم اور تصرف مومنین کی جانوں پر اتنا چلتا ہے کہ خود ان کا اپنی جانوں پر نہیں چلتا۔ شاہ عبد القادر صاحب دہلوی رحمۃ اللہ علیہ اس آیت کے ماتحت فرماتے ہیں کہ نبی نائب ہے اللہ کا۔ اپنی جان و مال پر اتنا تصرف نہیں

لہ اس مضمون کی آیت قرآن پاک میں دس جگہ ملی ہے۔ (۱) نساء آیت ۵۹ (۲) مائدہ ۹۲ (۳) انفال ۱ (۴) انفال ۲۰ (۵) انفال ۴۶ (۶) النور ۵۴ (۷) النور ۵۶ (۸) محمد ۳۳ (۹) مجادلہ ۱۳ (۱۰) تغابن ۱۲۔

چلنا جتنا نبی کا چلنا ہے اپنی جان کو دہکتی آگ میں ڈالنا روا نہیں اور نبی حکم کریں تو ڈالنا فرض ہے۔

۹. لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة لمن كان يرجوا الله واليوم الاخر وذكر الله كثيرًا (احزاب رکوع ۳)	تم لوگوں کیلئے یعنی ایسے شخص کیلئے جو اللہ سے اور روز آخرت سے ڈرتا ہو اور کثرت سے ذکر الٰہی کرتا ہو۔ رسول اللہ کا ایک عمدہ نمونہ موجود تھا۔

اس سے معلوم ہوا کہ اللہ اور آخرت پر ایمان صحیح ہونے کے لئے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے عملی نمونہ کی اقتداء نہایت ضروری ہے۔ قرآن پاک حق تعالیٰ براہ راست بھی لوگوں تک پہنچا سکتے تھے لیکن ایسا نہیں کیا گیا جب بھی کوئی کتاب بھیجی ہے اس کے ساتھ رسول بھیجے ہیں معلوم ہوا کہ اللہ کی کتاب کو محض مطالعہ سے حل نہیں کیا جا سکتا بلکہ ضرورت ہے کہ نبی سے کتاب سمجھی جائے اللہ کی کتاب پر عمل کرنے کیلئے ایک بہت بڑی آسانی یہ بھی کر دی گئی کہ کتاب کے ساتھ نبی کو عملی نمونہ بنا کر بھیجا گیا ہر وہ بات جو قرآن میں علم کی شکل میں ہے وہ بات نبی کی زندگی میں عمل کی صورت میں ملیگی۔

چوتھی قسم: اب چند ایسی آیات پیش کی جاتی ہیں۔ جن میں احادیث کی تشریعی حیثیت تسلیم کرلی گئی ہے۔ یعنی آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی حدیث کے ذریعہ کسی حکم کو جاری فرمایا اور قرآن پاک نے اس حکم کو برقرار رکھا۔ اس سے بھی معلوم ہوا کہ قرآن پاک کی نظر میں حدیث کو تشریعی مقام حاصل ہے یعنی قرآن پاک کی طرح حدیث سے بھی شریعت کے احکام ثابت ہوتے ہیں۔ مثلاً

۱. ولا تصل على احد منهم مات ابدًا ولا تقم على قبره (سورۂ توبہ ع ۱۱)	اور ان منافقین میں کوئی مر جاوے تو اس (کے جنازہ) پر کبھی نماز نہ پڑھیئے۔ اور نہ (دفن وغیرہ کے واسطے) اس کی قبر پر کھڑے ہوجیئے۔

اس آیت کا حاصل یہ ہے کہ آپ نے عبداللہ بن ابی رئیس المنافقین کی نماز جنازہ پڑھائی۔ اس پر منع کیا گیا کہ آئندہ جنازہ صرف مسلمان کا پڑھایا کریں کسی منافق کا جنازہ نہ پڑھایا کریں۔ نماز جنازہ صرف مسلمانوں کے لئے مخصوص ہے۔ اس میں قابل غور بات یہ ہے کہ اس آیت سے معلوم ہوا کہ اس سے پہلے نماز جنازہ جاری تھی۔ اس آیت میں اس کو برقرار رکھا گیا صرف اتنی قید لگائی ہے کہ منافق کا جنازہ نہ پڑھائیں اب سوال یہ ہے کہ یہ جنازہ کا حکم کس دلیل شرعی سے ثابت ہوا۔ قرآن میں تو اس سے پہلے کوئی ایسی آیت نہیں جس میں جنازہ جاری کرنے کا حکم دیا گیا ہو۔ اب یہی کہہ سکتے ہیں کہ جنازہ کا حکم نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی زبان اور اپنے عمل سے جاری فرمایا تھا۔ اور قرآن نے آپ کی اس تشریع کو برقرار رکھا۔ معلوم ہوا کہ قرآن کی نظر میں آپ کی حدیث کو تشریعی مقام حاصل ہے۔

۲. یا ایہا الذین آمنوا اذا نودی للصلوٰۃ	اے ایمان والو! جب جمعہ کے روز نماز کیلئے اذان

من یوم الجمعة فاسعوا الیٰ ذکر اللہ و ذروا البیع۔ (سورۃ الجمعہ ع ۲) | جمعہ کے دن نماز کے لئے اذان دی جایا کرے تو تم اللہ کی یاد کیطرف چل پڑا کرو۔ اور خرید و فروخت چھوڑ دیا کرو۔

اس آیت میں اذانِ جمعہ کے کچھ احکام بیان کئے گئے ہیں۔ یعنی اذانِ جمعہ کے بعد تمام کاروبار چھوڑ کر ذکر اللہ یعنی خطبۂ جمعہ کی طرف متوجہ ہو جاؤ۔ اس سے معلوم ہوا کہ اذان جمعہ اس آیت سے پہلے جاری تھے۔ اور قرآن نے اس کو کہیں جاری نہیں کیا۔ رسول نے ہی اسس کو اپنی حدیث سے جاری کیا تھا۔ قرآن نے رسول کی اس تشریع اور قانون سازی کو تسلیم کیا ہے۔

۳۔ اسی سورت کے آخر میں ہے۔

و اذا رأوا تجارۃ او لھو ان انفضوا الیھا و ترکوک قائما۔ | اور وہ لوگ جب کسی تجارت یا مشغولی کی چیز کو دیکھتے ہیں تو اسس کی طرف دوڑنے کے لئے بکھر جاتے ہیں۔ اور آپ کو کھڑا ہوا چھوڑ جاتے ہیں۔

اس آیت کا شانِ نزول یہ ہے کہ ایک دفعہ مدینہ میں قحط تھا۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم خطبۂ جمعہ دے رہے تھے اسی دوران نقارہ بجا اور اعلان کیا گیا کہ ایک قافلہ غلہ لے کر آیا ہے۔ اکثر حضرات خطبہ چھوڑ کر غلہ لینے کے لئے چلے گئے۔ قرآن پاک نے اس پر شکایت کی ہے کہ انہوں نے خطبہ کا ادب نہیں کیا۔

اس آیت سے معلوم ہوا کہ خطبہ اس سے پہلے جاری تھا۔ قرآن نے اس کا ادب بیان کیا ہے۔ یہ خطبہ کسی آیتِ قرآنی سے جاری نہیں ہوا۔ بلکہ آپ کے قول و فعل سے جاری ہوا اس میں آپ کی تشریع کو قبول کیا گیا ہے۔

ف ۔ اس وقت خطبہ نماز کے بعد ہوتا تھا۔ اس کی حیثیت عام وعظ کی تھی اور زمانہ سخت قحط کا تھا۔ اسس لئے صحابۂ کرام چلے گئے۔ تاہم یہ ان کی شان کے خلاف تھا اس لئے شکایت کی گئی ہے۔ اب خطبہ پہلے ہوتا ہے اور اس کا سننا نہایت مؤکد ہے۔

پانچویں قسم وہ آیات جن میں آپ کے اقوال و افعال کی صحت کی ضمانت دی گئی ہے اور بتایا گیا ہے کہ آپ کا ہر قول و فعل عین وحی الٰہی ہے۔ مثلاً۔

۱۔ والنجم اذا ھویٰ ما ضل صاحبکم وما غویٰ وما ینطق عن الھویٰ ان ھو الا وحی یوحیٰ۔ (سورہ النجم رکوع ۱) | قسم ہے ستارہ کی جب وہ غروب ہونے لگے۔ یہ تمہارے ساتھ کے رہنے والے نہ راہ سے بھٹکے ہیں اور نہ غلط رستے پر چلے ہیں اور نہ آپ اپنی نفسانی خواہش سے باتیں کرتے ہیں۔

اس میں بڑی بلاغت اور زور دار بیان سے مقامِ رسالت سمجھایا گیا ہے۔ نجم کی قسم کھا کے فرمایا کہ تمہارے صاحب محمد صلی اللہ علیہ وسلم نہ راستہ بھولے ہیں اور نہ غلط راستے پر چلے ہیں جو کچھ بھی فرماتے ہیں یہ نری وحی ہوتی ہے

اپنی رائے اور خواہش سے نہیں فرماتے اس میں صاف اعلان کر دیا کہ نبی ضلالت اور غوایت یعنی راہ بھولنے اور غلط راستے پر چلنے اور ہر قسم کی گمراہی سے محفوظ ہیں۔ نجم کی قسم کھا کر اس کو بطور شاہد اور نظیر کے پیش کیا ہے جیسے ستارہ اسی راہ پر چلتا ہے جو اللہ تعالیٰ نے اُس کے لئے مقرر کیا ہے بال برابر ادھر اُدھر نہیں ہٹتا یہی شان نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی ہے کہ اللہ کی مرضی سے بال برابر ادھر اُدھر نہیں ہوئے

آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے بڑے پیارے پیارے نام ہیں۔ یہاں اُن میں سے کوئی نام نہیں لیا مثلاً ماضل محمد وماغوی۔ ماضل حبیبنا و ماغوی وغیرہ بلکہ صاحبکم کا لفظ استعمال کیا۔ اس میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی پاکیزگی کی مبالغہ سے شہادت دینا مقصود ہے کہ غور کرو کہ یہ وہی تو ہیں جو نبوت سے پہلے بھی چالیس سال تک تمہارے ساتھ تمہاری صحبت میں رہے ہیں۔ ان کے اخلاق۔ کردار۔ سیرت۔ دیانت۔ صدق وصفا وغیرہ وصفوں کو تم خود جانتے ہو۔ چالیس سالہ پرکھ کے بعد پوری قوم میں سے کوئی بھی ان میں کوئی خامی نہیں بتا سکتا بلکہ سب ان کے صدق و امانت کے یک آواز قائل ہیں۔ تو جب چالیس سال ان کے حالات ایسے تھے تو نبوت کے بعد تو پاکی اور بھی بڑھ جاتی ہے۔ اب تو اور بھی اللہ کی خصوصی حفاظت میں آگئے کسی قسم کی غلطی کا کوئی خدشہ ہی نہیں رہا۔ اگر تشریعی حیثیت سے نبی کی اطاعت ضروری نہ ہوتی تو ان کی اتنی صفائیاں دینے کی ضرورت نہ ہوتی اتنی صفائی اسی لئے دی گئی ہے کہ آپ کا ہر قول وفعل دین اور شریعت ہے اور ہر طرح سے محفوظ پاک اور بے داغ ہے۔

۲۔ قرآن پاک نے نبی کا درجہ اور مقام بیان کرتے ہوئے یہاں تک فرما دیا ہے کہ صرف ان کا قول اور فعل ہی غلطی سے محفوظ نہیں بلکہ ان کے قلبی رجحانات وعواطف یعنی میلان اور جھکاؤ بھی بالکل محفوظ ہیں یعنی باطل کیطرف تو ان کا قلبی جھکاؤ بھی نہیں ہو سکتا باطل کی طرف چل پڑنا تو بڑی بات ہے چنانچہ فرمایا ولولا ان ثبتناک لقد کدت ترکن الیہم شیئا قلیلا۔ حاصل یہ ہے کہ اگر ہم نے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو ثابت قدم نہ رکھا ہوتا یعنی آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو عصمت نہ دی ہوتی تو ان گمراہ لوگوں کے مکروں اور حیلوں سے زیادہ سے زیادہ آپ پر اتنا اثر ہوتا کہ شاید اُن کی بات کی طرف بہت ہی تھوڑا سا اور بالکل معمولی سا دل جھکنے کے قریب ہو جاتا اب جبکہ ہم نے آپ کو عصمت دے دی ہے اور ثابت قدم رکھا ہے تو اب تو یہ بھی احتمال نہیں کہ آپ کا دل ان کی باتوں کی طرف تھوڑا سا مائل ہونے کے قریب ہو جائے

چھٹی قسم قرآن پاک میں ایسی آیات بھی بہت ہیں۔ جن کا مطلب حدیث کے بغیر نہیں سمجھا جا سکتا۔ ان آیتوں کا مفہوم واضح ہونا روایات پر موقوف ہے۔ مثلاً

۱۔ واذ تقول للذی انعم اللہ علیه وانعمت علیه امسک علیک زوجک واتق اللہ وتخفی فی نفسک ما اللہ مبدیه وتخشی الناس واللہ احق ان تخشاہ فلما

قضیٰ زید منہا وطرًا زوّجنکہا لکیلا یکون علی المؤمنین حرج فی ازواج ادعیاءہم اذا قضوا منہن وطرًا وکان امر اللہ مفعولاً۔ (سورۂ احزاب آیت ۳۷)

ان آیات میں کچھ واقعات کی طرف اشارہ ہے جو عہدِ رسالت میں پیش آئے۔ وہ واقعات قرآن پاک میں بیان نہیں کیے گئے۔ وہ واقعات روایات میں منقول ہیں اور جب تک وہ واقعات سامنے نہ ہوں ان آیات کا مفہوم سمجھا نہیں جا سکتا۔ لہٰذا ان آیات کا مفہوم سمجھنا روایاتِ حدیث پر موقوف ہوا۔ ان کا انکار کرکے قرآن کی یہ آیتیں کیسے حل ہوں گی؟

۲۔ عبس وتولّی ان جاءہ الاعمیٰ۔ (الیٰ قولہ تعالیٰ) فانت عنہ تلہّٰی۔

ان آیات میں بھی ایک اہم واقعہ کی طرف اشارہ ہے۔ جس کو سمجھے بغیر یہ آیات حل نہیں ہو سکتیں اور وہ واقعہ احادیث میں ہے۔ لہٰذا ان احادیث کے بغیر یہ آیات حل نہیں ہو سکتیں۔

۳۔ واذ یعدکم اللہ احدی الطائفتین انہا لکم وتودّون ان غیر ذات الشوکۃ تکون (الآیات انفال ع ۱) ان آیات میں بھی بہت سے واقعات کی طرف اشارہ ہے۔ جن کو سامنے رکھے بغیر آیات کا مفہوم سمجھ نہیں آتا اور وہ واقعات روایات سے ہی معلوم ہوتے ہیں۔

۴۔ لقد نصرکم اللہ فی مواطن کثیرۃ ویوم حنین اذ اعجبتکم کثرتکم فلم تغن عنکم شیئاً وضاقت علیکم الارض۔ (الآیات سورۃ توبہ ع ۴)

۵۔ الّا تنصروہ فقد نصرہ اللہ اذ اخرجہ الذین کفروا ثانی اثنین اذ ہما فی الغار اذ یقول لصاحبہٖ لا تحزن ان اللہ معنا۔ (الآیۃ سورۃ توبہ ع ۶)

۶۔ والذین اتخذوا مسجدًا ضرارًا وکفرًا وتفریقًا بین المؤمنین وارصادًا لمن حارب اللہ ورسولہ من قبل (الآیۃ سورۃ توبہ ع ۱۳)

۷۔ وعلی الثلاثۃ الذین خلّفوا۔ حتّی اذا ضاقت علیہم الارض بما رحبت وضاقت علیہم انفسہم وظنوا ان لا ملجأ من اللہ الّا الیہ ثم تاب علیہم لیتوبوا ان اللہ ہو التواب الرحیم۔ (سورۃ توبہ ع ۱۴)

ان تمام آیاتؔ[1] اور اس قسم کی دوسری آیات میں ایسے واقعات کی طرف اشارہ ہے جن کے بغیر ان کا

---

[1] پڑھاتے وقت استاذ ان واقعات کی مختصر وضاحت کردیں۔ یہاں املاء میں اختصار سے کام کیا گیا۔ املاء سے قبل ان باتوں کی وضاحت کردی جاتی رہی ہے۔

مفہوم سمجھنا ممکن نہیں اور وہ واقعات احادیث سے ہی معلوم ہوں گی۔ لہٰذا قرآن کی ان آیات کا مل احادیث پر موقوف ہے پھر احادیث کے انکار کی کہاں گنجائش ہے؟

خلاصہ اس تمام بحث کا خلاصہ یہ ہے کہ پہلی قسم کے منکرین حدیث نے یہ کہا کہ ہم قرآن کو تو مانتے ہیں۔ لیکن احادیث کو نہیں مانتے۔ ہم نے مختلف قسم کی آیات بطور نمونہ کے پیش کر کے ثابت کر دیا کہ قرآن پاک کو مانتے ہوئے حدیث کے انکار کی قطعاً کوئی گنجائش نہیں۔

یہ آیات ہم نے بطور نمونہ پیش کی ہیں سرسری نظر سے قرآن پاک کو دیکھنے سے بھی منصف آدمی کو یہ بات آسانی سے سمجھ میں آجاتی ہے کہ قرآن اور حدیث کا آپس میں اتنا گہرا ربط اور رشتہ ہے کہ ان میں سے کسی جانب کو گرانے کے بعد دین کے بقاء یا فہم کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔ یہ دونوں چیزیں دین سمجھنے کے لئے لازم و ملزوم ہیں اور یہ بھی یقینی طور پر سمجھ میں آجاتا ہے کہ نبی کے مقام اور حقوق اور منصب اور فرائض جو ہم نے اوپر ذکر کیئے ہیں۔ قرآن کو ماننے والا ان کا انکار نہیں کر سکتا جو ان باتوں کا انکار کرے وہ دراصل منکر قرآن بھی ہے۔ اسی لئے منکرین حدیث کا اپنے آپ کو اہل القرآن کہلانا یہ بالکل حقیقت کے خلاف ہے ان لوگوں کا قرآن سے کوئی جوڑ نہیں۔

قسم ثانی کی تردید

ان سے چند سوالات جو لوگ یہ کہتے ہیں کہ ہم حدیث کو حجت مانتے ہیں۔ لیکن حدیث رسول محفوظ نہیں رہ سکی۔ موجودہ کتب حدیث آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی حدیثیں نہیں اس لئے ہم انہیں نہیں مانتے۔ وہ اس دعوے کی کوئی معقول بنیاد اور وجہ نہیں پیش کر سکے۔ صرف بے بنیاد قسم کے چند شبہات پیش کرتے ہیں۔ یہاں ان کے مشہور شبہات نقل کر کے ان کے جوابات دیئے جائیں گے۔ لیکن جوابات سے پہلے ہم ان سے چند سوالات کرنا چاہتے ہیں۔

جو منکرین حدیث یہ کہتے ہیں کہ قول رسول تو حجت ہے لیکن اقوال رسول محفوظ نہیں رہے۔ ان سے پہلی گزارش تو یہ ہے کہ آپ کا یہ دعویٰ مستلزم باطل ہے۔ اگر احادیث رسول محفوظ نہیں تو قرآن مجید کو بھی محفوظ نہیں مانا جا سکتا حالانکہ حفاظت قرآن کا اللہ تعالیٰ نے وعدہ فرمایا انا نحن نزلنا الذکر وانا لہ لحفظون۔ قرآن مجید جو دو چیزوں کے مجموعہ کے نام ہے۔ الفاظ و معانی اگر دونوں چیزیں محفوظ ہیں تو قرآن کو محفوظ مانا جا سکتا ہے اور قرآن مجید نے بتلا دیا ہے کہ میرے معانی کی تعلیم و تبیین رسول کریں گے گویا اقوال پیغمبر معانی قرآن ہیں۔ اگر یہ محفوظ نہیں تو معانی قرآن محفوظ نہیں تو ان لوگوں

کے احادیث رسول کو محفوظ نہ ماننے سے لازم آیا کہ قرآن بھی محفوظ نہیں اس کا بطلان ظاہر ہے۔

ثانیاً گزارش یہ کہ حدیث پاک کے متعلق جو کہہ دیا گیا ہے کہ یہ محفوظ نہیں رہی سوال یہ کہ محفوظ کیوں نہ رہی کسی شئی کے محفوظ نہ رہ سکنے کے کئی وجوہ ہیں۔ کسی چیز کے محفوظ نہ رہ سکنے کی ایک وجہ یہ ہو سکتی ہے کہ اس چیز کی ضرورت نہ تھی۔ عدم ضرورت کی وجہ سے اس کے سنبھالنے کی طرف التفات نہ ہوا اس لئے وہ چیز گم ہو گئی اور ایک وجہ گم ہونے کی یہ ہو سکتی ہے کہ اس چیز سے کوئی دلچسپی نہ تھی اس لئے اس کو سنبھالا نہ گیا اور ایک وجہ یہ ہو سکتی ہے کہ کسی چیز کی حفاظت کے لئے جو اسباب و وسائل ضروری تھے وہ مہیا نہ ہو سکے۔ اس لئے وہ چیز ضائع ہو گئی۔ حدیث کے محفوظ نہ رہنے کا ان میں سے کیا سبب ہے ظاہر ہے کہ یہ تینوں سبب موجود نہیں ضرورت حدیث تو اتنی ہے کہ اس کے بغیر کلام الٰہی تک رسائی نہیں ہو سکتی زندگی کے کسی شعبے میں اس سے بے نیازی نہیں ہو سکتی کون یہ باور کر سکتا ہے کہ مسلمانوں کو حدیث سے دلچسپی نہیں تھی یا کم تھی مسلمانوں کے نزدیک عبادت الٰہی محبوب مشغلہ ہے بالخصوص رات کی عبادت و مناجات یہ تو مسلمانوں کا نہایت پیارا مشغلہ ہے

قیام الیل کیلئے امت کے کتنے افراد ہوں گے جو شب بیداری کو اپنا معمول بنائے رکھتے تھے۔ لیکن مسلمانوں کا یہ تقریباً اتفاقی مسئلہ ہے کہ حفظِ حدیث اور مذاکرہ حدیث کیلئے رات جاگنا قیام الیل سے بھی افضل ہے۔ عبادت کیلئے شب بیداری کرنے والوں سے کہیں زیادہ تعداد ان مقدس اشخاص کی ہے جنہوں نے حدیث کے لئے شب بیداری کی اور ہر قسم کی قربانیاں کی ہیں۔

حدیث و تاریخ میں امتیازات بیان کرتے ہوئے یہ بات واضح کی جا چکی ہے کہ حفظ حدیث کے لئے جو عوامل محرکات، دواعی اور اسباب مہیا ہو سکے وہ قرآن کے بعد کسی اور چیز کی حفاظت کے لئے میسر نہ آ سکے پھر عدم وسائل یا قلتِ وسائل کی شکایت کیسے کی جا سکتی ہے۔ جب گم ہونے کے اسباب معدوم اور محفوظ ہونے کے اسباب علی الوجہ الاتم موجود ہیں۔ تو حدیث کے بارہ میں غیر محفوظ ہونے کا شبہ کیسے کیا جا سکتا ہے۔

شبہات منکرین حدیث کے جوابات

انکارِ حدیث کے لئے ان لوگوں کے پاس کوئی معقول وجہ نہیں البتہ مقصد برآری کے لئے تحفظ حدیث کے متعلق چند شبہات پیش کرتے ہیں اور وہ شبہات بھی ایسے ہیں کہ سلف اور خلف نے ان شبہات کا تذکرہ کر کے ان کے جوابات شافیہ بار بار دے دیئے ہیں ان سے قطع نظر کر کے پھر بھی انہی شبہات کو دہرا کر سادہ لوح انسانوں کو تلبیس میں ڈالا جا رہا ہے کتنی بڑی علمی خیانت ہے کہ شبہات نقل کرتے ہیں جواب نقل نہیں کرتے۔ واقعی نبی امین کی حدیث کے منکر کو ایسا ہی خائن ہونا چاہیئے۔

اب یہاں ان کے شبہات ذکر کر کے ان کے مختصر جوابات دیئے جاتے ہیں۔

پہلا شبہ: منکرینِ حدیث کہتے ہیں کہ ہم ان کتب حدیث پر اعتماد اس لئے نہیں کرتے کہ یہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں نہیں لکھی گئی۔ یہ کافی عرصہ بعد میں لکھی گئی ہیں۔ اس لئے ان کو محفوظ نہیں قرار دیا جا سکتا۔

جواب: بعینہٖ یہی شبہ منکرینِ قرآن، قرآن کی حفاظت پر کرتے ہیں کہ قرآن پاک موجودہ مصحف کی شکل میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں نہیں لکھا گیا۔ آپ کے زمانہ میں کسی کے پاس اس انداز سے لکھا ہوا مصحف موجود نہیں تھا اس لئے ہمیں قرآن پر اعتماد نہیں۔ منکرینِ حدیث اور منکرین قرآن کے شبہ کی نوعیت ایک ہی ہے۔ حفاظتِ قرآن کے متعلق اس شبہ کا جواب دینا منکرینِ حدیث کے ذمہ بھی ہے۔ فما هو جوابهم هو جوابنا۔

حقیقت یہ ہے کہ قرآن پاک جب سے اترا ہے اس وقت سے لے کر آج تک کامل طور پر محفوظ رہا ہے حفاظت میں کبھی بھی رخنہ نہیں آیا۔ البتہ حفاظت کی شکلیں اور صورتیں حالات کے بدلنے کے ساتھ ساتھ بدلتی رہی ہیں۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں سینکڑوں افراد کو قرآن پاک زبانی یاد تھا۔ اس مصحف کی شکل میں تو لکھا ہوا نہ تھا لیکن مختلف لوگوں کے پاس مختلف سورتیں لکھی ہوئی موجود تھیں تاہم حفاظت کا زیادہ تر دارومدار ضبطِ صدر پر تھا۔ اسی طرح حفاظت کا سلسلہ چلتا رہا۔ جب حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ کا زمانہ آیا تو آپ کے دورِ خلافت میں جنگِ یمامہ میں سینکڑوں قراء اور حفاظ شہید ہوئے اس موقع پر حضرت عمر رض حضرت ابوبکر صدیق رض کی خدمت میں حاضر ہوئے اور مشورہ پیش کیا کہ اگر جنگوں میں یونہی حفاظ شہید ہوتے رہے تو مجھے خطرہ ہے کہ کہیں قرآن پاک کی حفاظت میں کمی اور رخنہ نہ آجائے اس لئے اب سارے قرآن مجید کو یکجا کر کے لکھوا لینا چاہیئے تاکہ ضبطِ صدر میں جس کمی کا خطرہ ہے اس کا تدارک ضبطِ کتابت سے ہو جائے لکھنے سے پہلے بھی قرآن مجید محفوظ تھا لکھنے کے بعد بھی محفوظ ہے صرف اتنا ہوا ہے کہ حالات کے بدلنے سے طریقِ حفاظت میں کچھ زیادتی کر لی گئی ہے وہ یہ کہ پہلے زیادہ تر مدار حفظ پر ہی تھا اور اب یکجا کر کے کتابت بھی ساتھ ہو گئی تاکہ حفاظت میں کمی کا خطرہ نہ رہے۔

بالکل یہی معاملہ حدیث رسول علیہ السلام کا ہے۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی باتیں اور حدیثیں صحابہ کرام رض غور سے سنتے حضور علیہ السلام کی نگرانی میں یاد کرتے اور باہمی مذاکرہ سے یاد رکھتے اور اس کی روایت کا سلسلہ چلتا رہتا قدرتی طور پر اس زمانے کے لوگوں کے حافظے بھی بہت مضبوط تھے ـــــ

______ تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی ساری حدیثیں سنی جاتیں یاد کی جاتیں محفوظ رکھی جاتیں آگے پہنچائی جاتیں پورا معاشرہ اس محنت میں مصروف تھا۔ اس وقت زیادہ تر مدار اگرچہ ضبطِ صدر پر ہی تھا۔ لیکن اس کے ساتھ ساتھ بہت سے صحابہؓ احادیث لکھنے کا اہتمام بھی کرتے تھے۔ چنانچہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں احادیث کے کئی ذخیرے لکھے ہوئے بھی تھے۔

(۱)______ حضرت عبداللہ بن عمرو رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے پاس ایک ہزار حدیثوں کا مجموعہ لکھا ہوا تھا۔ جس کا نام "الصادقۃ" تھا۔ انہیؓ حضرت عبداللہ بن عمرو رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا واقعہ ہے کہ یہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی ہر بات کو لکھ لیا کرتے تھے۔ کسی نے ان کو شبہ ڈالا کہ حضور علیہ السلام کبھی غصے میں ہوتے ہیں تم ہر بات کیسے لکھ لیتے ہو۔ انہوں نے یہی شبہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے سامنے پیش کر دیا۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی زبان مبارک کی طرف اشارہ کرکے فرمایا۔ "اُکتب فو الذی نفسی بیدہ لا یخرج منہ الا الحق"[1]

(۲)______ حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے پاس حدیثوں کا ایک صحیفہ لکھا ہوا موجود تھا جس میں دیت وغیرہ کے مسائل تھے۔ یہ صحیفہ کتبِ تاریخ اور کتبِ حدیث سے تواتر سے ثابت ہے۔

(۳)______ حضرت انس رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے پاس بھی لکھی ہوئی حدیثوں کا مجموعہ تھا۔

(۴)______ حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے پاس تھا۔

(۵)______ حضرت سعد بن عبادۃ رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے بھی ایک مجموعہ لکھا جو کئی نسلوں تک ان کی اولاد میں محفوظ رہا۔

(۶)______ بحرین کے حاکم ابن حزم کو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے زکوٰۃ اور صدقات وصول کرنے کا قانون لکھوا کر دیا تھا۔

(۷)______ جتنے محصلین زکوٰۃ ہوتے تھے سب کو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کے قواعد لکھوا کر دیئے۔

(۸)______ بہت سے قبائل سے معاہدات ہوئے وہ لکھوائے گئے۔

(۹)______ سلاطین کے نام حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے دعوتی خطوط لکھوا کر روانہ کیئے۔

(۱۰)______ معاذ بن جبل رضی اللہ تعالیٰ عنہ کو یمن کا حاکم بنا کر بھیجا تھا ان کو کچھ مسائل لکھوا کر بھیجے۔

(۱۱)______ فتح مکہ کے موقع پر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک خطبہ دیا ایک یمنی صحابیؓ جن کا نام تھا ابوشاہ انہوں

---

[1] صحیح بخاری ص ۲۰/ج ۱۔

نے درخواست کی حضرت یہ بڑی اچھی تقریر ہے مجھے لکھوا دیں آپ نے ارشاد فرمایا اکتبوا لابی شاہ غرضیکہ اس زمانے میں حافظے بہت مضبوط تھے ضبطِ صدر بہت اُونچے درجہ کا تھا محنت اور جان فشانی کے ساتھ حدیثوں کو یاد کرتے اور روایت کرتے آئے مدار زیادہ تر اگرچہ ضبطِ صدر پر تھا لیکن اس کے ساتھ ساتھ کتابت کا سلسلہ بھی چلتا رہتا تھا لیکن یہ کتابت باقاعدہ کتابی اور تصنیفی شکل میں نہیں ہوتی تھی یوں اعلیٰ طریقے سے کامیابی کے ساتھ حفاظت حدیث کا سلسلہ چلتا رہا۔

جب حضرت عمر بن عبد العزیز کا زمانہ آیا تو انہوں نے ابوبکر بن حزم کو حکم دیا۔ انظر ما کان من حدیث رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فاکتبہ فانی اخاف دروس العلم وذھاب العلماء مقصد ان کا یہ تھا کہ اب تک حفاظت کا جو قدیم طریقہ تھا وہ بڑا کامیاب رہا ہے کہ اصل مدار ضبط صدر پر تھا اور ساتھ ساتھ بغیر کتابی شکل دینے کے حدیثیں لکھی جاتی رہی ہیں لیکن آئندہ حافظوں میں کمی محسوس کر رہا ہوں حافظے والے اٹھتے جا رہے ہیں شاید آئندہ یہ طریقہ کافی نہ رہ سکے اس لئے اب طریق حفاظت میں کچھ تبدیلی کر دو وہ یہ کہ اب حدیثوں کو باقاعدہ کتابی شکل میں مُدوّن کرنا شروع کر دو کتابی شکل میں مدون ہونے کے بعد بھی حدیثیں محفوظ ہوئیں اور اس سے پہلے بھی محفوظ رہیں صرف حالات کے بدلنے کے ساتھ طریق حفاظت بدلا ہے۔

حفاظت قرآن اور حفاظت حدیث دونوں اس بات میں یکساں ہیں کہ ہمیشہ محفوظ رہے البتہ طریق حفاظت بدلتا رہا ہے۔ قرآن کی حفاظت کے طریقے میں تبدیلی کا مشورہ عمر اول نے دیا اور حدیث کی حفاظت کے طریقے میں تبدیلی کی رائے عمر ثانی نے پیش کی۔ قرآن پاک کی حفاظت کا طریقہ بدلنے سے یہ بات ہرگز لازم نہیں آتی کہ پہلے غیر محفوظ تھا بلکہ یوں کہنا چاہیئے کہ پہلے زیادہ محفوظ تھا کیونکہ پہلے زیادہ تر مدار ضبطِ صدر تھا اور ضبطِ صدر حفاظت کا سب سے اعلیٰ طریق ہے اسی طرح سے حضرت عمر بن عبد العزیز کے زمانے تک گو حدیثیں لکھی جاتی تھیں لیکن باقاعدہ کتابی شکل میں مدون نہ تھیں اب انہوں نے حفاظت کا طریقہ بدلا کتب اور رسائل کی شکل میں تدوین شروع کی۔ حفاظت کے طریقے کے بدلنے سے یہ بات ہرگز لازم نہیں آتی کہ پہلے حدیثیں زیادہ محفوظ تھیں بلکہ غیر محفوظ تھیں اس لئے اس وقت زیادہ زور ضبطِ صدر پر تھا وہ حفاظت کا اعلیٰ طریقہ ہے خلاصہ کلام یہ ہے کہ قرآن، حدیث محفوظ رہے ہیں البتہ طریقِ حفاظت بدلتا رہا ہے۔

کتابت حدیث کے متعلق روایات میں تطبیق

اس بات پر تمام علماء کا اتفاق ہے کہ حدیث کا لکھنا نہ صرف جائز بلکہ مستحسن ہے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں احادیث لکھی جاتی تھیں آپ نے لکھنے کی ترغیب دی ہے اور بہت سے صحابہؓ کے پاس لکھی ہوئی

حدیثوں کے کچھ مجموعے موجود تھے جس کے کچھ نمونے پیش کئے جاچکے ہیں۔ امام بخاریؒ نے اور امام ابوداؤدؒ وغیرہ نے اس موضوع پر مستقل باب باندھے ہیں۔ یہاں اصل بات یہ ذکر کرنا ہے کہ مسلم شریف میں ایک حدیث میں کتابت حدیث سے نہی وارد ہے۔ لاتکتبوا عنی ومن کتب عنی غیر القرآن فلیمحہ۔ یہ حدیث بظاہر متعارض ہے ان حدیثوں کے جن میں کتابت حدیث کی اجازت بلکہ ترغیب وارد ہے ان میں تطبیق دینے کی ضرورت ہے علماء نے مختلف طرح سے تطبیق دی ہے۔

تطبیق کی تقریر اوّل۔ حدیث لکھنے سے نہی ایک وقتی عذر کی وجہ سے عارضی طور پر کی گئی تھی یہ نہی دائمی نہیں تھی۔ شروع شروع میں قرآن اور حدیث میں ابھی فرق نمایاں نہیں تھا اگر قرآن کی طرح اس وقت حدیث بھی لکھی جاتی تو التباس کا خطرہ تھا شاید کوئی قرآن کی آیات کو حدیث سمجھ لے اور یا حدیث کو آیت سمجھ جائے اس لئے وقتی طور پر ابھی حدیث لکھنے سے روک دیا گیا۔ جب التباس کا خطرہ ختم ہوگیا قرآن کے حافظ کثرت سے ہونے لگ گئے دونوں میں امتیاز واضح ہوگیا تو اب لکھنے کی اجازت دے دی گئی۔

دوسری تقریر بعض علماء نے تطبیق اسی طرح سے دی ہے کہ حدیث لکھنے سے نہی مطلقاً نہیں تھی بلکہ مطلب یہ تھا جس جگہ جس ورق پر قرآن لکھا ہوا ہے وہاں حدیث کو نہ لکھا جائے تاکہ اختلاط کا خطرہ نہ رہے الگ طور پر لکھنے سے نہی نہیں تھی۔

تیسری تقریر حدیث لکھنے سے نہی سب لوگوں کو نہیں تھی بلکہ صرف ان لوگوں کو نہی تھی جو ضبطِ صدر پر قادر تھے اگر یہ لوگ لکھیں گے تو شاید لکھے ہوئے پر اعتماد کرکے ضبط صدر میں ڈھیلے نہ پڑ جائیں اور جو لوگ اتنے اونچے حافظے والے نہیں تھے ان کو لکھنے کی اجازت بلکہ ترغیب دی گئی تاکہ ان کے ضبط صدر میں جو کمی تھی اس کا تدارک لکھنے سے ہو جائے۔

فائدہ۔ تقریر مذکور سے یہ بات واضح ہوگئی کہ یہ کہنا بالکل غلط ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اور صحابہؓ کے زمانہ میں حدیث بالکل لکھی نہیں جاتی تھی واقعہ یہ ہے کہ اس وقت بھی لکھی جاتی تھی اس کے بہت نظائر موجود ہیں البتہ زیادہ تر دارو مدار ضبطِ صدر پر تھا اور یہ لکھنا کتابی شکل میں نہ تھا کتب اور رسائل کی شکل میں لکھنے کا رواج بعد میں ہوا۔ منکرین حدیث صحیح مسلم کی نہی عن الکتابت والی حدیث مذکور کو لے کر کہتے ہیں کہ جب حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے منع کر دیا تو پھر یقیناً نہ لکھا جاتا ہوگا اس لئے ان کی حفاظت نہیں ہوسکی اس کا جواب بالتفصیل ہوگیا اس جواب کے علاوہ یہاں یہ بات کہنی مقصود ہے کہ اگر بالفرض مان لیں کہ کتابت سے دائمی نہی تھی اور احادیث نہیں لکھی

لہ صحیح بخاری ص ۲۱/ ج ۱ ۔ ۲ سنن ابی داؤد ص ۹۰/ ج ۲۔
۳ صحیح مسلم ص ۴۱۴/ ج ۲۔

جاتی تھیں تو اس سے غیر محفوظ ہونا کیسے لازم آیا حدیث یاد کرنے یاد رکھنے آگے پہنچانے انکا مذاکرہ کرتے رہنے کی تو زور دار ترغیبیں موجود تھیں اس بات پر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی امت کو بہت تیز کیا ہے اس کے بڑے بڑے فضائل بیان کئے اس کو عبادت اور ذکر سے اونچا قرار دیا ہے اور اپنی ذاتی محبت سے بھی وہ ہر بات کے یاد کرنے پر مجبور تھے۔ ایک شخصیت کے حالات ضبط کرنے کے لئے مضبوط ترین حافظوں والے بڑی دلچسپی والے اور محبت والے لاکھ سے زیادہ مصروف تھے اور منہمک تھے تو اگر فرض کرلیں کہ لکھنے سے روک دیئے گئے تھے تب بھی حفظ وضبط وروایت سے تو نہیں روکے گئے تھے بلکہ اس پر ان کو جوش دلایا گیا تھا اس لئے ایسے شبہات واہیہ سے اس میں کوئی رخنہ نہیں پڑتا۔

دوسرا شبہ۔ انکار حدیث کے لئے یہ شبہ بھی پیش کیا جاتا ہے کہ اکثر احادیث اخبار آحاد ہیں۔ اور خبر واحد آپ کے نزدیک بھی مفید ظن ہے اور ظن کی اتباع سے قرآن پاک نے روکا ہے اس کی شدید مذمت کی ہے قرآن پاک میں ہے۔ ان یتبعون الا الظن وان الظن لا یغنی من الحق شیئًا یہ مشرکین کی مذمت میں ہے۔ کہ یہ لوگ جو شرک کرتے ہیں یہ صرف ظن کی پیروی کرتے ہیں اور ظن مسائل حقہ میں کوئی کام نہیں دیتا خبر واحد ظنی ہوتی ہے۔ حدیثوں کا مجموعہ سب ظنیات ہیں۔ ظنیات پر دین کی بنیاد کیسے رکھی جاسکتی ہے۔

جواب۔ یہ ایک بڑا مغالطہ ہے جو ظن کا معنیٰ نہ سمجھنے کی وجہ سے دیا گیا ہے ظن کا لفظ بہت سے معانی میں استعمال ہوتا ہے ظن کا ایک معنیٰ یہ ہے کہ بے سند بات کہنا بے دلیل بک دینا بے تکی ہانکنا اٹکل چلانا بغیر دلیل کے تخمینہ بازی کرنا اس آیت میں ظن کا یہی معنیٰ مراد ہے لیکن جس وقت علماء یہ کہتے ہیں کہ خبر واحد ظن کا فائدہ دیتی ہے تو وہاں معنیٰ مذکور مراد نہیں ہوتا وہاں ظن کا معنیٰ ادراک راجح ہوتا ہے۔ خبر کی دو قسمیں ہیں ایک خبر متواتر دوسرے خبر واحد خبر متواتر سے سو فیصد قطعی علم حاصل ہوتا ہے۔ جیسے مشاہدہ سے ہوتا ہے اس میں دوسری جانب کا احتمال نہیں ہوتا۔ وہ علم جس میں دوسری جانب کا احتمال بھی نہ ہو اس کو ادراک جازم کہتے ہیں۔ خبر واحد کے راوی جب متقی عادل نیک قسم کے ہوں تو ان کی خبر سن کر مثلاً ۹۸ فیصد یا ۹۹ فیصد یہی خیال ہوتا ہے کہ یہ ٹھیک کہہ رہے ہیں۔ کیونکہ بہت نیک اور سچے ہیں۔ لیکن ایک دو فیصد خطاء کا احتمال باقی ہے۔ یہاں دو جانبیں پیدا ہو گئی ہیں ایک اس بات کے درست ہونے کی مثلاً یہ ۹۸ فیصد دوسری ہیں خطاء کا احتمال ہونے کی مثلاً ۱ فیصد یا ۲ فیصد پہلی جانب زیادہ وزنی ہے اس کو جانب راجح کہتے ہیں۔ دوسری جانب کا وزن بہت کم ہے اس کو جانب مرجوح کہتے ہیں۔ اچھے آدمیوں کی خبر واحد میں دو جانبیں آگئیں راجح اور مرجوع۔ جانب راجح کے ادراک کو ظن کہتے ہیں۔

اور جانب مرجوح کے ادراک کو وہم کہتے ہیں جب یوں کہا جاتا ہے کہ خبر واحد مفید ظن ہے تو یہاں ظن سے جانب راجح ہوتا ہے حاصل یہ کہ آیت میں ظن کا پہلا معنیٰ مراد ہے یعنی بے دلیل اور بے سند باتیں کرنا ایسی باتوں کی اتباع کی مذمت ہے اور جب ہم کہتے ہیں کہ خبر واحد مفید ظن ہے یہاں ظن کا دوسرا معنیٰ مراد ہوتا ہے یعنی ادراک جانب راجح۔ اس کی اتباع کرنے کی کہیں بھی مذمت نہیں ہے بلکہ ہم مستقل عنوان قائم کر کے ثابت کریں گے کہ یہ واجب الاتباع ہیں اور عقل کا فیصلہ بھی یہی ہے کہ ظن بایں معنی کی اتباع ضروری ہے اس لئے کہ عقل کا فیصلہ یہ ہے کہ ایک کے مقابلہ میں ننانوے کو ترجیح دو۔ ظن بالمعنی الاوّل کی اتباع بے عقلی بھی ہے۔ بے دینی بھی۔ اور ظن بالمعنیٰ الثانی کی اتباع عقل و نقل کے مطابق واجب ہے۔

تیسرا شبہ حدیثوں سے گریز کرنے کے لئے منکرین حدیث ایک بہانہ یہ بھی بناتے ہیں کہ حدیثوں میں تعارض بہت ہے۔ متعارض حدیثوں پر عمل کیسے کیا جا سکتا ہے۔

جواب تعارض سب حدیثوں میں نہیں ہے فضائل، اخلاق، رقاق، آداب اور حشر و نشر کی تفصیلات کی اکثر حدیثیں، دوزخ اور جنت کی حدیثیں اس قسم کے بہت سے مضامین کی حدیثیں تقریباً تعارض سے خالی ہوتی ہیں تعارض صرف احکام کی چند حدیثوں میں ہے اور انکار سب حدیثوں کا کیا جا رہا ہے۔ اس بہانہ کو درست کیسے مانا جائے۔ نیز احکام کی حدیثوں میں بھی حقیقی تعارض نہیں ہے۔ صرف صورۃً تعارض نظر آتا ہے صورۃً تعارض آنے کی وجہ یہ ہوتی ہے کہ دونوں حدیثوں کے معنی کی حقیقت سمجھ میں نہیں آئی۔ دونوں کا مفہوم ٹھیک نہیں سمجھا جا سکا۔ اس نافہمی کی وجہ سے بظاہر تعارض نظر آتا ہے۔ جب دونوں حدیثوں کا صحیح مفہوم سمجھ میں آجائے گا تو یہ ظاہری طور پر نظر آنے والا تعارض اٹھ جائے گا۔ اس تعارض کا حل صحیح مفہوم پیدا کرنا ہے نہ کہ حدیثوں کا انکار کرنا۔ دنیا کا کونسا فن ایسا ہے جس کے جاننے والوں کی آراء میں تعارض نہیں ہوتا۔ ایک ہی بات میں وکلاء کی رائے میں تعارض ہے۔ ایک ہی مریض کے بارے میں ڈاکٹروں کی آراء میں تعارض ہے ایک ہی بحران کو حل کرنے کے لئے سیاست دانوں کی آراء میں تعارض ہوجاتا ہے۔ تعارض سے گھبرا کر کسی فن کو چھوڑا نہیں گیا بلکہ اپنی عقل سے تطبیق یا ترجیح کی کوشش کی جاتی ہے۔ یہاں اپنی بدفہمی کی وجہ سے نظر آنے والے تعارض سے گھبرا کر حدیث کو نظر انداز کرنے کا فیصلہ کیسے کر لیا گیا اصل منشاء یہ ہے کہ ان دُنیاوی فنون کی ضرورت کے قائل ہیں دین کی ضرورت کے قائل نہیں

نیز ظاہری تعارض تو قرآن کی بعض آیتوں میں بھی نظر آتا ہے جیسے تفسیر پڑھنے والا جانتا ہے کیا تعارض کی وجہ سے قرآن کو بھی چھوڑ دو گے یا دونوں کی حقیقت سمجھنے کی کوشش کرو گے۔ مثلاً ایک آیت میں ہے کہ لتسئلن یومئذٍ عن النعیم۔ اس سے اور اس قسم کی دوسری نصوص سے معلوم ہوتا ہے کہ قیامت

۔ن ہوگا۔ لیکن ایک آیت میں ہے۔ "لا یُسئل عن ذنبہٖ انس ولا جان" یعنی کسی جن وانس کے گناہوں کے بارہ میں سوال نہ ہوگا۔ ان دونوں آیتوں میں بظاہر تعارض ہے۔ اس تعارض کا حل یہ نہیں ہے کہ قرآن پاک کی ان دونوں آیتوں کا انکار کردیا جائے۔ بلکہ اس کا حل یہ ہے کہ اہل فہم سے دونوں آیتوں کا صحیح مفہوم سمجھ لیا جائے۔ تعارض خود ہی حل ہوجائے گا۔ چنانچہ مفسرین نے ان دونوں آیتوں کے مطالب اس انداز سے پیش کر دیئے ہیں کہ اب ان میں تعارض معلوم نہیں ہوگا۔ مثلاً یہ کہ جہاں یہ ہے کہ سوال ہوگا اس کا مطلب یہ ہے کہ مجرمین کی تذلیل اور توبیخ کے لئے سوال ہوگا۔ اور جہاں نفی ہے وہاں مطلب یہ ہے کہ تحقیق جرم کے لئے سوال نہیں ہوگا[1]۔

معلوم ہوگیا جہاں آیات اور احادیث میں تعارض نظر آتا ہے۔ وہاں حقیقۃً کوئی تعارض نہیں ہوتا۔ بلکہ اس کا منشاء قلت فہم ہوتا ہے۔ جس کا علاج فہم سلیم پیدا کرنا یا فہم سلیم والوں کی بات ماننا ہے۔ نہ کہ آیات واحادیث کا انکار کردینا۔

چوتھا شبہ۔ منکرین حدیث ایک شبہ یہ بھی پیش کرتے ہیں کہ اکثر احادیث راویوں نے بطور روایت بالمعنیٰ کے نقل کی ہیں۔ اور روایت بالمعنیٰ کا اعتبار نہیں کیا جاسکتا۔ ہو سکتا ہے کہ راوی نے غلط معنیٰ سمجھ کر غلط نقل کردیا ہو۔

جواب۔ حدیث کی تین قسمیں ہیں۔ ۱؎ قولی حدیث۔ ۲؎ فعلی حدیث ۳؎ تقریری حدیث۔ فعلی اور تقریری حدیث میں تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے الفاظ ہوتے ہی نہیں۔ وہاں روایت باللفظ اور روایت بالمعنیٰ کی بحث ہی نہیں چل سکتی فعل اور تقریر کو نقل کرنے کا طریقہ صرف یہ ہے کہ آپ کے کام کو صحابی آنکھوں سے دیکھ لے اور اسکو اپنی زبان میں آگے پہنچادے اس پر بد اعتمادی کی کوئی وجہ نہیں اس لئے کہ نقل کرنے والا صحیح الحس ہے ایک دیانتدار صحیح الحس اپنے مشاہدوں کے بعد ایک بات بتلاتا ہے۔ تو اس کو چھوڑنے کی کوئی وجہ نہیں اب رہی قولی حدیث اس میں واقعی دونوں قسم کی روایت چل سکتی ہے اگر انہی لفظوں کو آگے پہنچادیا تو یہ روایت باللفظ ہے اور اگر اس بات کو اپنے لفظوں میں آگے پہنچایا تو یہ روایت بالمعنیٰ ہے۔ قولی حدیث میں روایت کے یہ دونوں طریقے چل سکتے ہیں۔ لیکن منکرین حدیث کا یہ کہنا کہ اکثر راوی روایت بالمعنیٰ کرتے ہیں یہ غلط بات ہے حدیث کے پڑھنے والے یہ بات سمجھتے ہیں کہ اکثر راوی کوشش اس بات کی کرتے ہیں کہ انہی لفظوں میں بات آگے پہنچائی جائے اگر کہیں ایک آدھ لفظ میں تردد ہوجاتا ہے کہ پتہ نہیں استاد نے یہ لفظ بتلایا تھا یا یہ لفظ بتایا تھا ان دونوں لفظوں کا معنیٰ بھی ایک ہوتا ہے تو راوی اپنے تردد کا باقاعدہ

---

[1] روح المعانی صہ ۱۱۴/ ع ۲۷۔ وغیرہ من التفاسیر ۱۲۔

اظہار کرتا ہے کہ مجھے اس میں شک ہے کہ استاد کا لفظ یہ تھا یا یہ تھا جب دونوں لفظوں کا معنیٰ ایک ہونے کے باوجود اظہارِ تردّد کر رہا ہے اس سے معلوم ہوا کہ باقی حدیث کے بارہ میں اس کو یقین ہے کہ اُستاد نے وہی لفظ بتائے تھے جو نقل کر رہا ہوں۔ رواۃِ حدیث کے اس محتاط طرزِ عمل سے یہ بات سمجھ آتی ہے کہ اکثر حضرات روایت باللفظ کی کوشش کرتے رہے ہیں۔

ہاں! یہ بات صحیح ہے کہ فی الجملہ روایت بالمعنیٰ بھی ہوتی رہی ہے لیکن روایت بالمعنیٰ انکارِ حدیث کا باعث نہیں بن سکتی ایک تو اس لئے کہ یہ چند قولی حدیثوں میں ہوتی ہے نیز اس لئے کہ محدثین نے روایت بالمعنیٰ کے جائز ہونے کے لئے شرطیں لگائی ہیں۔ راوی کا عادل ضابط صادق متقی ہونا تو روایت بالمعنیٰ کے جائز ہونے کیلئے شرط ہے ہی۔ اہم شرط یہ ہے کہ وہ شخص عارف باللسان ہو محاورات کو خوب سمجھتا ہو سخن فہم سخن شناس ہو۔ جب راوی عادل ہوگا تو اپنی عدالت کی وجہ سے غلط بیانی سے بچے گا اور جب عارف باللسان ہو گا تو غلط فہمی سے بچے گا جب غلط فہمی اور غلط بیانی کا خطرہ اس کے عارف باللسان ہونے اور عادل ہونے کی وجہ سے نہ رہا۔ تو اب اس کی روایت پر بد اعتمادی کرنے کی کوئی وجہ نہیں۔

خلاصۂ بحث

حجیّتِ حدیث کے سلسلہ میں اب تک جو بھی کہا گیا، اس کا حاصل یہ ہے کہ قرآن پاک خود حدیث کا مقام، حجیّت اور اس کا تشریعی مرتبہ منوا رہا ہے اور حدیثِ رسول کی حفاظت کے اسباب و وسائل جو جمع ہوتے رہے ہیں، وہ کسی اور چیز کو نہیں ملے۔ یہ سب باتیں کم از کم ایک منصف آدمی کو تو اس بات پر مجبور کرتی ہیں کہ حدیثِ رسول کو فی نفسہٖ بھی حجت مانا جائے اور یہ بھی تسلیم کیا جائے کہ موجودہ احادیث کے معتبر ذخیرے ایسے محفوظ ترین ذخیرے ہیں۔ جن کی نقل نہایت ذمہ داری اور احتیاط سے کی گئی ہے۔

منکرین حدیث کی تمام عمارت کی بنیاد بے بنیاد شبہات واہیہ پر ہے۔ جن میں سے اہم شبہات کے جوابات دیئے جا چکے ہیں۔ ان میں تأمل اور غور کر کے مزید شبہات کا جواب بھی نکالا جا سکتا ہے۔

خبرِ واحد کا حکم

حدیث کی دو قسمیں ہیں ۱ متواتر ۲ خبرِ واحد. خبر متواتر بالاتفاق ادراک جازم کا فائدہ دیتی ہے۔ سب کا اتفاق ہے کہ خبر متواتر مفید علم ہے. خبر واحد کی تین صورتیں ہیں۔

خبرِ واحد کی تین صورتیں خبر واحد میں اپنی ذات کے اعتبار سے صدق کا احتمال بھی ہے. کذب کا بھی. آیا یہ دونوں احتمال برابر ہیں یا ایک احتمال دوسرے سے زیادہ ہے. اس کے اعتبار سے کل تین شکلیں پیدا ہو جائیں گی۔

(۱) خبرِ واحد کے راوی عادل ہیں اچھی یادداشت والے ہیں پرہیزگار ہیں امانت دار ہیں ان کی ان صفات کو دیکھ کر جانبِ صدق راجح ہوگی اور جانب کذب مرجوح ہوگی مثلاً ۹۹ فیصد احتمال صدق ہے۔ ایک فیصد احتمال خطاء ہے۔

(۲) خبر واحد کے راوی کے حالات اچھے نہیں ہیں اس میں فسق پایا جاتا ہے جھوٹ بولنے کی عادت ہے ایسی صفات دیکھ کر جانب کذب راجح ہوگی اور جانبِ صدق مرجوع ہوگی مثلاً ۵۰ فیصد سے زیادہ احتمال کذب ہے اور پچاس فیصد سے کم احتمال صدق ہے۔

(۳) راوی کے حالات واضح نہیں ہیں نہ اس کی عدالت واضح ہے نہ فسق ایسے راوی کی خبر میں دونوں احتمال مساوی ہوتے ہیں. تیسری صورت کے بارہ میں سب کا اتفاق ہے کہ اس کو ابھی نہ رد کیا جائے نہ قبول. توقف کیا جائے جب دونوں جانبوں میں سے ایک جانب کی ترجیح کے قرائن مل جائیں. اسکے مطابق عمل کیا جائے. دوسری صورت کے بارہ میں اتفاق ہے کہ یہ مردود ہے اس کو قبول کرنے کا کوئی بھی قائل نہیں. پہلی قسم کے بارہ میں صحابہؓ اور تابعین اور تمام علماء امت پہلی صدی کے آخر تک یہی نظریہ رکھتے آئے ہیں کہ اصولِ دین میں تو اسے قبول نہیں کیا جا سکتا لیکن فروعِ دین میں یہ حجت اور واجب العمل ہے۔

معتزلہ نے پہلی صورت کی حجیت میں بھی گفتگو شروع کی کہنے لگے کہ فروعِ دین میں بھی خبر واحد کا کوئی اعتبار نہیں ہے اس زمانہ کے بزرگوں نے ان کی زوردار تردید کی ہے اور یہ ثابت کیا ہے کہ یہ نظریہ تمام صحابہؓ اور تابعین اور امت کے تعامل کے خلاف ہے

حضرت امام شافعیؒ نے اس موضوع پر ایک مستقل رسالہ لکھا ہے بعد کے علماء نے بھی اس موضوع پر کتابیں لکھیں اور خبرِ واحد کی حجیت کے موضوع کو اصول کی کتابوں کا ایک مستقل جزء بنا دیا گیا. معتزلہ کے نظریہ پر اتنی ضرب کاری لگائی گئی کہ بعض معتزلہ مجبور ہو کر یہ کہنے لگے کہ ویسے تو ہم خبرِ واحد کو حجت نہیں مانتے مگر جب اس

راوی کے ساتھ اور اچھا راوی مل جائے تو ہم بھی اس کو حجت سمجھتے ہیں۔ سوال یہ ہے کہ کیا اور ایک راوی مل جانے سے یہ متواتر بن گئی ہے اب بھی تو آپ نے خبرِ واحد ہی کو مانا تو سیدھا کہو خبرِ واحد حجت ہے۔

خلاصہ یہ کہ خبرِ واحد کی کل تین صورتیں ہیں۔ معتزلہ کا نزاع صرف پہلی صورت میں ہے وہ اس کو حجت نہیں سمجھتے۔ اس کے علاوہ تمام اہلِ اسلام نے اسے فروع میں حجت سمجھا ہے۔ اب ہم خبرِ واحد کی حجیت کے چند دلائل بطور نمونہ کے پیش کرتے ہیں۔

خبرِ واحد کی حجیّت کے دلائل

(۱) قرآن پاک میں حضرت موسیٰ علیہ السّلام کے واقعہ میں ہے کہ جب ان کے ہاتھوں ایک قبطی مر گیا اس پر حکومت کی طرف سے گرفتاری کا حکم جاری ہوا۔ شاہی دربار میں ایک شخص موسیٰ علیہ السّلام کا خیر خواہ تھا وہ آپ کو اطلاع کرنے کے لئے بھاگا اس کو قرآن پاک نے یوں نقل کیا ہے وجاء رجل من اقصی المدینۃ یسعیٰ۔ اس نے آکر موسیٰ علیہ السّلام کو حالات کی اطلاع کی دیکھنا یہ ہے کہ حضرت موسیٰ علیہ السّلام نے اس خبرِ واحد پر کیا عمل کیا یہ پہلو بھی خود قرآن نے بتا دیا ہے۔ فخرج منہا۔ یعنی خبرِ واحد کو قبول کر کے نکل پڑے اس پر شاید کوئی یہ کہے کہ انکا جانا احتیاطاً تھا انہوں نے خبرِ واحد کو قبول نہیں کیا یہ خدشہ بھی غلط ہے اس لئے کہ اس کے ساتھ ہی قرآن پاک یہ کہتا ہے۔ فخرج منہا خائفا یترقب یعنی ڈرتے ہوئے جا رہے تھے اور پیچھے مڑ مڑ کے دیکھتے جا رہے تھے اس سے صاف معلوم ہوا کہ انہوں نے دل سے خبرِ واحد کو قبول کر لیا ہے اور اس کا اثر لیا ہے قرآن پاک جب پہلے نبیوں کی کوئی بات بغیر نکیر نقل کرے۔ تو یہ قرآن کا ضابطہ بن جاتا ہے تو قرآنی ضابطہ یہ ہوا کہ خبرِ واحد قابلِ قبول ہے جبکہ اسکا راوی اچھا ہو۔

(۲) قرآن پاک میں ہے۔ اِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌۢ بِنَبَاٍ فَتَبَيَّنُوا الآیۃ۔ حاصل اس کا یہ ہے کہ اگر کوئی فاسق خبر لے کر آئے تو اس میں تحقیق کر لیا کرو۔ تحقیق کا مطلب یہ ہے کہ اگر قرائن صدق واضح نظر آئیں تو مان لو۔ ورنہ نہ مانو۔ جب فاسق کی خبر میں صدق کا غلبہ نظر آئے تو قرآن ماننے کا حکم دے رہا ہے۔ عادل کی خبر میں صدق کی جانب راجح ہوتی ہی ہے اس کو تو بدرجہ اولیٰ ماننے کا حکم ہوگا اگر خبرِ واحد دین میں حجت نہ ہوتی تو قرآن یہ انداز اختیار کرتا کہ فاسق تو کیا ایک عادل بھی خبر لائے تو رد کر دو۔

(۳) آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں اور صحابہؓ اور تابعین کے زمانہ میں تعامل امت یہی رہا ہے۔ کہ بغیر کسی تردد کے فروعِ دین میں خبرِ واحد کو حجت مانتے آئے ہیں۔ حضرت امام شافعی اور دوسرے علماء نے اس تعامل کے بہت سے نظائر پیش کئے ہیں۔ مثلاً جب تحویل قبلہ ہوا۔ بیت اللہ شریف کو جب قبلہ بنایا گیا تو

۔مد قبا والوں کو ابھی اس کا پتہ نہیں لگا تھا۔ وہ پہلے قبلہ کی طرف منہ کر کے صبح کی نماز پڑھ رہے تھے نماز کے دوران کسی ایک آدمی نے آکر خبر دی کہ قبلہ بدل چکا ہے وہ نماز میں ہی گھوم گئے[۱] اتنے بڑے مسئلے میں اللہ نماز میں خبر واحد پر عمل کیا ہے کسی صحابیؓ نے بھی اس پر اعتراض نہیں کیا۔ ظاہر ہے کہ یہ واقعہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم تک بھی پہنچا ہوگا آپ نے بھی اس پر انکار نہیں فرمایا۔ یہ کھلی شہادت ہے اس بات کی دینی معاملات میں خبر واحد کو بغیر کسی شک وشبہ کے حجت سمجھا جاتا رہا ہے۔

(۴) شراب[۲] کے حرام ہونے سے پہلے حضرت انسؓ اور صحابہؓ کی ایک جماعت شراب کی دعوت میں جمع تھے ایک منادی کی نداء کان میں آگئی کہ شراب حرام ہوگئی ہے تو حضرت ابو طلحہؓ وغیرہ حضرات نے فرمایا انس اٹھو شراب کے برتن توڑدو۔ اسے ضائع کردو۔ شراب بڑی قیمتی چیز ہے خبر واحد پر عمل کرتے ہوئے اتنی مالیت کی چیز کو ضائع کردیا گیا ہے۔ اس پر سب امت نے اس کی تحسین ہی کی ہے کسی نے یہ اعتراض نہیں کیا کہ اتنے مال کو ضائع کرنے سے پہلے مزید تحقیق تو کرلو۔

(۵) آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے سلاطین عالم کے نام دعوتی خطوط لکھوائے ہیں۔ دعوتی خط لے کر صرف ایک ایک آدمی کو بھیجا جاتا تھا اگر خبر واحد حجت نہ ہوتی تو ہر خط کے ساتھ کم از کم اتنے آدمی بھیجے جاتے جو تواتر کی حد تک پہنچ جائے۔

(۶) حضور صلی اللہ علیہ وسلم مختلف علاقوں میں حاکم بنا کر بھیجتے تھے ان کا کام تعلیم دین بھی ہوتا تھا اور شرعی فیصلہ کرنا بھی۔ حاکم ایک ایک ہی بھیجا جاتا تھا۔

(۷) حضور صلی اللہ علیہ وسلم بہت سے مقامات میں دین کی تعلیم اور تبلیغ کے لئے ایک ایک آدمی بھیجتے رہے ہیں۔

(۸) زکوٰۃ حاصل کرنے کے لئے اپنی طرف سے ایک ایک محصل کو بھیجتے تھے۔

(۹) سنہ ۹ھ[۳] میں خود حج پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم تشریف نہیں لے گئے۔ ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ کو امیر الحاج بنا کر بھیجا ہے امیر الحاج کا کام یہی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف سے مسائل حج بتائے

(۱۰) اسی موقع[۴] پر اعلان برأت کے لئے اپنی طرف سے اپنا نائب بنا کر حضرت علی رضی اللہ عنہ کو روانہ کیا گیا کہ وہ تمام قبائل مشرکین میں اعلان کردے کہ پچھلے تمام معاہدات ختم ہو چکے ہیں تمہیں صرف اتنے دن کی

---

[۱] صحیح بخاری ص۵۷/ج ۱ " د " ص ۶۴۵/ ج ۲۔ [۲] صحیح بخاری ص ۸۳۶/ ج ۲
[۳] صحیح بخاری ص ۶۲۶/ ج ۲۔ [۴] صحیح بخاری ص ۶۷۱/ ج ۲۔

مہلت ہے اسی وقت میں یا اسلام قبول کر لو یا یہاں سے نکل جاؤ ورنہ قتل کر دیئے جاؤ گے، اتنا بڑا اعلان تمام قبائل کو سُنانے کے لئے حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے صرف ایک آدمی کو مامور کیا ہے۔

(۱۱) اگر دو شخص شہادت دے دیں کہ فلاں شخص نے فلاں کو قتل کیا ہے تو دو کی شہادت پر قاتل سے قصاص لیا جا سکتا ہے۔ اسلامی ضابطہ بھی یہی ہے اور بین الاقوامی طور پر اسے تسلیم کیا گیا ہے کہ دو کی شہادت کی بنیاد پر قاتل کو سزائے موت دی جا سکتی ہے ظاہر ہے کہ دو کی شہادت خبرِ واحد ہی کے درجہ میں ہے یہ تواتر کی حد سے بہت نیچے ہے اس پر سزائے موت دی گئی حالانکہ جان کا مسئلہ سب سے زیادہ سنگین سمجھا جاتا ہے اس میں باتفاق عقلاءِ عالم اور باتفاق مذاہب اسلام خبرِ واحد کافی سمجھی گئی ہے جب ایسے سنگین معاملہ میں خبرِ واحد کو واجب العمل قرار دیا گیا ہے۔ تو باقی امور میں بدرجہ اولیٰ خبرِ واحد کو واجب العمل قرار دیا جائے گا۔

حقیقت یہ ہے کہ دین اسلام سراپا رحمت بن کے آیا ہے اس کا تمام نظام بڑا رحیمانہ ہے۔ اس سلسلہ میں اسلام نے انداز یہ رکھا ہے کہ مسائل شریعت کو دو حصّوں میں تقسیم کر دیا ہے۔ اصُول اور فروع۔ اصول کو ثابت کرنے کے لئے کسی ظنی دلیل کو کافی نہیں سمجھا گیا۔ اصول ہمیشہ دلائل قطعیہ اور متواترہ سے ہی ثابت ہو سکتے ہیں اس لئے کہ اصُول دین کی بنیادیں ہیں اور بنیاد نہایت مضبوط ہونی چاہیئے اسی لئے ان کو ثابت کرنے کے لئے کسی ایسی دلیل کو کارآمد نہیں سمجھا گیا جس میں خطاء کا احتمال مرجوح بھی ہو بلکہ ان کو ثابت کرنے کے لئے ایسے دلائل کا ہونا ضروری قرار دیا گیا ہے جن میں خطاء کا ادنیٰ احتمال بھی نہ ہو یعنی دلائل متواترہ تاکہ بنیاد میں کوئی خلل نہ رہ جائے۔ لیکن دین کے فروع میں بھی اگر ہر جگہ تواتر کو شرط قرار دے دیا جاتا تو یہ ایک زحمت بن جاتی۔ جزوی معاملات میں ہر جگہ تواتر کی حد کو حاصل کرنے کی کوشش کرنا بہت مشکل ہے۔ ہر معاملہ میں تواتر کی شرط لگ جانے سے نظام معطل ہو کے رہ جائے گا۔ اس لئے شریعت نے یہ رحمت کی ہے کہ فروعِ دین میں ایسی دلیل کو بھی کارآمد قرار دیا ہے۔ جس میں صدق کا پلڑا راجح خطاء کی جانب مرجوح ہو۔

تدوینِ حدیث

منکرینِ حدیث کے اعتراضات کا جواب دیتے ہوئے ہم یہ بتا چکے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی حدیثیں دین کی بنیاد ہیں۔ حق تعالیٰ نے ہر دور میں ان کی حفاظت کا انتظام فرمایا ہے اور ہمیشہ محفوظ رہی ہے۔ البتہ حفاظت کی شکلیں بدلتی رہی ہیں پہلی صدی کے آخر تک حدیث لکھی بھی جاتی تھی لیکن اس لکھنے پر مدار نہیں تھا۔ زیادہ زور ضبطِ صدر پر تھا اس کے بعد جوں جوں حافظوں کی کمزوری کے حالات بڑھتے گئے کتابت پر زور دیا جانے لگا اسوقت ہمیں تدوین حدیث کی اجمالی تاریخ بتانا ہے۔

کسی فن کی تدوین کا معنیٰ یہ ہے کہ اُس فن کے مسائل اور فوائد اور مُہمّات کو خاص ترتیب سے کتابی شکل میں جمع کرنا باقاعدہ حدیث کو لکھنے کا جو اہتمام شروع ہوا ہے وہ حضرت عمر بن عبد العزیزؒ کے دَور کے بعد ہوا ہے دُرُوسِ علم اور ذہابِ علماء کا خطرہ محسوس کر کے انہوں نے یہ تجویز پیش کی تھی کہ حدیث کو باقاعدہ کتابی شکل میں لکھا جائے چنانچہ لکھا جانے لگا یہ بات یاد رکھی جائے کہ اس سے پہلے بھی کتابتِ حدیث جاری تھی بہت سے لوگوں کے پاس حدیثیں لکھی ہوئی موجود تھیں۔ لیکن یہ لکھنا کتابی شکل میں نہ تھا کچھ مثالیں اس کی پیش کی جا چکی ہیں اس وقت کتب اور رسائل کی شکل میں تدوینِ حدیث کی مختصر تاریخ بتانا ہے کتابوں اور رسالوں کی شکل میں تدوینِ حدیث کرنے والے محدثین کو ابتدائی دور کے لحاظ سے چار انواع میں تقسیم کیا جاسکتا ہے۔

نوعِ اوّل — کتب اور رسائل

کتب اور رسائل کی شکل میں سب سے پہلے حدیث جمع کرنے والے باشارہ عمر بن عبد العزیزؒ دو شخص ہیں ایک محمد بن مسلم بن شہاب زہری ہیں جنکو ابن شہاب زہری کے نام سے یاد کیا جاتا ہے ان کی وفات[1] ۱۲۵ھ کو ہوگئی۔ دوسرے بزرگ ابوبکر بن محمد بن عمرو بن حزم جن کو ابوبکر بن حزم کہہ دیا جاتا ہے ان کی وفات[2] ۱۲۰ھ کو ہوئی ہے ان دونوں نے حدیث کے مجموعے تیار کیئے ہیں اور تدوینِ حدیث کے سلسلے کو شروع کرنے والے یہی دونوں بزرگ ہیں البتہ مؤرخین کا اس میں اختلاف ہوا ہے کہ ان دونوں میں سے پہلے حدیث کو لکھنے والے کون ہیں اکثر علماء کی رائے یہ ہے کہ ان دونوں میں سے اولیت ابن شہاب زہری کو

---

[1] اوجز المسالک ص ۱۵/ ج ۱ ناقلاً عن التقریب للحافظؒ۔ [2] ایضاً ص ۱۶/ ج ۱۔

حاصل ہے۔ جلال الدین سیوطیؒ کی یہی رائے ہے۔ علامہ قسطلانی نے شرح بخاری میں ترجیح اس بات کو دی ہے کہ ان دونوں میں سے پہلے ابوبکر بن حزم نے حدیث کا مجموعہ لکھ کر پیش کیا غرضیکہ اتنی بات پر تو سب کا اتفاق ہے کہ تدوین حدیث کے سلسلے کا آغاز کرنیوالے یہ دونوں بزرگ ہیں۔ اختلاف اس میں کہ ان میں سے پہل کس نے کی اکثر مشائخ کے نزدیک اوّل المدوّنین مطلقاً ابن شہاب زہری ہیں اور بعض کے نزدیک اوّلیت مطلقہ ابوبکر بن حزم کو حاصل ہے۔

نوع ثانی

پھر[1] ان حضرات کے بعد اس سلسلے کو ترقی دینے والے اور بہت سے اکابر علماء پیدا ہوئے انہوں نے حدیث کی تصنیف وتالیف میں مزید خوبیاں پیدا کیں بقاعدہ ابواب اور احکام کی ترتیب سے کتابیں لکھنے لگے ان میں سے چند اکابر کے نام یہ ہیں۔ ۱؎ ربیع بن صبیح ان کی سن وفات ۱۶۰ھ ہے۔ ۲؎ سعید بن ابی عروبہ جن کی وفات ۱۵۶ھ کو ہوئی۔ ۳؎ امام مالک رحمۃ اللہ جن کی وفات ۱۷۹ھ کو ہوئی۔ ۴؎ ابن جریج عبدالملک بن عبدالعزیز جن کی وفات ۱۵۰ھ کو ہوئی ہے ۵؎ عبدالرحمٰن بن عمرو اوزاعی۔ سن وفات ۱۵۷ھ۔ ۶؎ سفیان ابن سعید ثوریؒ جن کی وفات ۱۶۱ھ کو ہوئی ہے۔ ۷؎ حماد بن سلمۃ سن وفات ۱۶۷ھ۔ ۸؎ ہشیم بن بشیر جن کی وفات ۱۸۳ھ کو ہوئی۔ ۹؎ معمر بن راشد سن وفات ۱۵۴ھ۔ ۱۰؎ عبداللہ بن المبارکؒ جن کی وفات ۱۸۱ھ کو ہوئی۔ ان بزرگوں میں سے بعض کے سن وفات میں اختلاف بھی ہے۔ یہاں جو سن وفات بتائی گئی ہیں یہ اُس رائے کے مطابق ہیں جس کو حافظ عسقلانی نے التقریب میں اختیار کیا ہے۔ یہ تقریباً ایک عصر کے بزرگ ہیں۔ اس طبقے کی کتابیں تقریباً ۱۲۰ھ یا ۱۳۰ھ کے بعد لکھی گئیں جبکہ اس سے پہلے طبقے کا دور ۱۲۵ھ پر ختم ہوگیا تھا۔

نوع ثالث مسانید

جوں جوں[2] دور بڑھتا گیا حدیث کی تدوین اور تصنیف میں مزید خوبیاں اور محاسن پیدا کرکے اس سلسلہ کو ترقی دی جاتی رہی اس ترقی کے اعتبار سے تیسرا دور اور تیسرا طبقہ مُدوّنین مسانید کا ہے یعنی وہ حضرات جو حدیث کو مسندوں کی شکل میں جمع کرنے والے ہیں اس طبقے کے افراد میں سے چند شخصیات کے اسماء گرامی

---

[1] اوجز المسالک ص ۱۶ / ج ۱۔ [2] ایضاً۔

یہ ہیں۔ ۱۔ عبداللہ بن موسیٰ عبسی انہوں نے ایک مسند لکھا ان کی وفات ۲۱۳ھ کو ہوئی۔ ۲۔ نعیم بن حماد خزاعی جن کی وفات ۲۲۸ھ کو ہوئی ہے۔ ۳۔ امام احمد بن حنبلؒ جن کی وفات ۲۴۱ھ کو ہوئی ہے۔ ۴۔ اسحاق بن ابراہیم جنکو اسحاق بن راہویہ اور ابن راہویہ بھی کہا جاتا ہے۔ اسحاق کے والد کا نام ابراہیم ہے اور ابراہیم ہی کا لقب راہویہ ہے انکی وفات ۲۳۸ھ کو ہوئی۔ ۵۔ عثمان بن ابی شیبہ جنکی وفات ۲۳۹ھ کو ہوئی ہے ان سب بزرگوں نے مسانید لکھی ہیں۔

نوع رابع صحاح

اس کے بعد بھی تفصیلی انداز میں مزید ترقیات ہوتی رہیں اب یہ انداز اختیار کیا جانے لگا کہ احادیث صحیحہ اور احادیث حسنہ کا انتخاب کر کے لکھا جائے۔ پہلے جو کتابیں لکھی جاتی تھیں اُن میں ہر قسم کی حدیثیں مخلوط طور پر جمع کر دی جاتی تھیں مرفوع بھی موقوف بھی اور مقطوع بھی، صحاح بھی اور حسان بھی ضعاف بھی سب سے پہلے حضرت امام بخاری رحمہ اللہ تعالیٰ نے یہ طریقۂ تصنیف جاری کیا کہ صحیح مرفوع حدیثوں کا انتخاب کر کے لکھا جائے اس ترقی یافتہ اندازِ تصنیف کے اختیار کرنے والے سب سے پہلے امام بخاری ہیں پھر اس انداز میں مختلف مقاصد کے پیش نظر ترمیم اور اضافے کر کے حدیث کی کتابیں لکھی جانے لگیں۔ جیسے صحیح بخاری کے علاوہ باقی صحاح ستہ اور اس پائے کی دوسری کتابیں۔

اس چوتھے طبقے کے بعد بھی محدثوں کی تصنیفیں مختلف خوبیوں کے ساتھ ضرورتِ زمانہ کے پیش نظر ہمیشہ لکھی جاتی رہیں اور اب تک لکھی جا رہی ہیں۔ لیکن یہ بات ماننی پڑے گی کہ بعد کے جتنے محدثین ہیں سب خوشہ چیں ہیں صحاح ستہ اور اس پایہ کی کتب اصول کے۔

فائدہ۔ یہ عرض کیا جا چکا ہے کہ اَوّلُ المدوّنین مطلقاً ابن شہاب زہری ہیں یا ابوبکر بن حزم علی اختلاف القولین۔ بعض مؤرخین نے اس کے بعد کی نوعوں اور طبقوں میں سے بعض افراد کو اوّل المدوّنین کا لقب دے دیا ہے اس کی توجیہہ یہ ہے کہ ان حضرات کی مُراد اوّلیت مُطلقہ بتانا نہیں ہے بلکہ اوّلیت اضافیہ مراد ہے مطلب ان کا یہ ہے کہ فلاں نوع اور طبقے میں سے پہلے لکھنے والے یہ ہیں یا فلاں شہر کے لکھنے والوں میں سے سب سے پہلے لکھنے والے یہ ہیں۔ ورنہ اولیت مطلقہ اُن دونوں میں سے کسی ایک کو حاصل ہونا اتفاقی بات ہے۔

فائدہ۔ یہ اختلاف بتایا جا چکا ہے کہ اُن دونوں میں سے پہل کرنے والے کون ہیں یہ اختلاف کوئی ایسا اہم نہیں ہے حضرت ابن شہاب زُہری اور حضرت ابوبکر بن حزم دونوں ایک زمانے کے ہیں اور قریب قریب وقت میں دونوں نے حدیث کے مجموعے تیار کئے کسی کی نظر میں پہلے زُہری کا لکھا ہوا مجموعہ آیا انہوں نے اوّل المدوّنین مطلقاً ان کو کہدیا اور بعض کی نظر میں پہلے ابوبکر بن حزم کا لکھا ہوا مجموعہ

دیا۔ انہوں نے اوّل المدوّنین مطلقاً کا شرف انکی طرف منسوب کر دیا اپنے علم کے اعتبار سے ایسے موقعہ پر ایسا اختلاف ہوجانا معمولی بات ہے۔

آدابُ المحدِّث

جو شخص علم حدیث کی تعلیم اور تحدیث اور تدریس کے منصب پر فائز ہے اس کو بہت سے آداب کی رعایت رکھنا ضروری ہے۔ اس لئے کہ یہ خدمت تمام خدمات سے اہم ترین خدمت ہے۔ اس منصب کے لئے اُونچے کردار عُمدہ اخلاق اور اچھی خصائل کی ضرورت ہے یہ علم عُلوم آخرت میں سے ہے۔ ضروری ہے کہ اس کے پڑھانے اور پڑھنے والے کے اخلاق اور عادات وغیرہ اس کی شان کے لائق ہوں۔ اکابر علماء نے محدث کے لئے جو آداب لکھے ہیں اُن کا خلاصہ مع مناسب تفصیل اور توضیح کے پیش کیا جاتا ہے۔

(۱) اخلاص نیّت

سب سے بڑا ادب اس علم کا یہ ہے کہ یہ چونکہ علوم آخرت میں سے ہے اس لئے اس کی تعلیم کا مقصد صرف آخرت کا نفع اور رضائے باری تعالیٰ کو حاصل کرنا ہونا چاہیئے۔ جس علم سے رضائے باری حاصل ہو سکے اُس کی خدمت مال وجاہ کے لئے کرنا یہ علم کی بھی توہین ہے اور اپنے لئے بھی خسارہ عظیم ہے۔ بجائے جنّت کے دوزخ کو ٹھکانا بنانا ہے اس لئے تجدید نیّت کرتے رہنا چاہیئے۔ نفس کا محاسبہ ہوتے رہنا چاہیئے اس سے پوچھتے رہنا چاہیئے کہ اندر کی بات بتا کیا مقصد ہے کتاب و سُنّت میں اخلاص کے فضائل برکات اور صحیح نیّت کی قوّت اور طاقت بہت کثرت سے بیان کی گئی ہے۔

فائدہ

اگر حدیث کی خدمت کرنے والے کو حق تعالیٰ نے مالی وسعت دی ہو کہ مشاہرہ لینے کے بغیر گذارہ کر سکتا ہے یا مالی وسعت تو اتنی نہیں۔ لیکن اللہ نے قوّت توکل اس قدر دی ہے کہ اگر اس پر اور اس کے متعلقین پر فاقے بھی آتے رہیں تو طبیعت میں پریشانی کی بجائے بشاشت بڑھتی جائے تو اس میں کوئی شک نہیں کہ ایسے شخص کو کوئی مشاہرہ اور تنخواہ قبول نہ کرنا بہتر ہے۔ اگر یہ درجہ حاصل نہ ہو اور واقعی اس کا اصل مقصد یہ ہے کہ اس علم مُبارک کی خدمت کر کے اللہ کو راضی کرنا ہے لیکن اپنی ضروریات کو پورا کرنے کیلئے اور اس خدمت کو نبھا سکنے کے لئے اگر بطور وسیلہ مشاہرہ قبول کر لے تو اخلاص کے منافی نہیں اور اگر اصلی مقصد اس علم کی خدمت اور حصول رضائے باری نہیں ہے بلکہ اصلی مقصد مال یا جاہ کی تحصیل ہے۔ یہ پڑھانا اس کا وسیلہ ہے۔ یہ خطرناک بات ہے یہ اخلاص کے بالکل مُنافی ہے پہلی صورت میں مقصد دین تھا اور دُنیا کو اس کا وسیلہ بنایا تھا یہ دُرست ہے اس لئے کہ دُنیا ہے ہی اس قابل کہ اس کو اعمال آخرۃ کے لئے مُعین بنایا جائے دوسری صورت میں مقصد مال وجاہ ہے دین کو اس کے تابع کیا اور اس کا وسیلہ بنایا یہ دین کی توہین ہے۔

متقدمین حنفیہ کے نزدیک تعلیمِ دین کی اُجرت لینا ناجائز ہے. متاخرینِ حنفیہ نے بالاتفاق جواز کا فتویٰ دیا ہے. اس مسئلہ میں ائمہ کے مسالک اور دلائل انشاء اللہ آگے کتاب میں پیش کئے جائیں گے اس وقت صرف اتنا کہنا ہے کہ متاخرین نے بے شک جواز کا فتویٰ دیا ہے. لیکن اوپر جو تنخواہ لینے کی دو نوعیں بتائی ہیں درحقیقت ان میں سے پہلی قسم کا جواز ہے. دوسری قسم کا جواز مُراد نہیں. متقدمین و متاخرین کا نزاع اس مسئلہ میں لفظی معلوم ہوتا ہے. جنہوں نے جائز فرمایا ہے. انہوں نے قسم اول کو جائز کہا ہے جنہوں نے ناجائز کہا ہے وہ دوسری قسم کو ناجائز کہہ رہے ہیں.

تنبیہ ـ حضرت شیخ الحدیث سہارنپوری رحمۃ اللہ علیہ نے مقدمہ[1] اوجز المسالک میں اور دوسرے اکابرِ علمائ نے اس موقع پر یہ اہم تنبیہ فرمائی ہے کہ اس میں شک نہیں کہ بلا تنخواہ دین پڑھانے والا بہتر ہے باتنخواہ سے. لیکن اگر بلا تنخواہ پڑھانے والا مُفت ہونے کی وجہ سے وقت کی پابندی نہ کرے اور طلبہ کا حق ادا نہ کرے اور جتنی محنت ہونی چاہیئے اتنی نہ کرے اس خیال سے کہ ہم کونسا مدرسہ سے تنخواہ لیتے ہیں. ہمیں پوچھنے والا کون ہے تو ایسے مدرس سے وہ باتنخواہ مدرس اچھا ہے. جو وقت کی پابندی کرتا ہے اور پوری محنت سے طلبہ کو نفع پہنچانے کی کوشش کرتا ہے. صرف مُفت کے خیال سے طلبہ کے حقوق اور ان کی نفع رسانی کا خیال نہ رکھنا یہ مناسب نہیں البتہ اگر مُفت ہونے کے ساتھ ساتھ تنخواہ والوں کی طرح محنتی ہے اس خدمت کی اہلیت رکھتا ہے اور ہمہ تن اس خدمت کی طرف متوجہ ہے تو یہ آدمی فائق ہے.

(۲) محدث کے لئے یہ مستحب ہے کہ جب مجلس تحدیث میں داخل ہو تو غسل یا کم از کم وضو کر کے اور صاف ستھرے کپڑے پہن کر خوشبو لگا کر اور بالوں میں کنگھی کر کے مجلس میں حاضر ہو اور بیٹھنے میں اور اپنی ہر ہیئت میں وقار کا پورا خیال رکھے. امام مالک رحمۃ اللہ علیہ ان باتوں کا بہت اہتمام کرتے تھے اُن سے پوچھا گیا کہ آپ ان باتوں کا اتنا لحاظ کیوں رکھتے ہیں تو فرمایا کہ میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی حدیث کی تعظیم کرتا ہوں. علمائ نے لکھا ہے کہ راستے میں چلتے ہوئے یا کھڑے ہوئے حدیث بیان نہ کرنی چاہیئے. سعید بن المسیب جلیل القدر تابعی ہیں وہ ایک دفعہ بیمار تھے اور لیٹے ہوئے تھے اُن سے کسی نے ایسی حالت میں حدیث پوچھی تو اُٹھ کر بیٹھ گئے اور پھر حدیث بیان کی. کسی نے پوچھا آپ بیمار ہیں اتنی مشقت میں کیوں پڑتے ہیں. فرمانے لگے کہ لیٹ کر حدیثِ رسول صلی اللہ علیہ وسلم کو بیان کرنا اچھا نہیں سمجھا. غرضیکہ حدیث کی تعظیم کا پورا خیال رکھا جائے.

(۳) علماء نے یہ ادب بھی لکھا ہے کہ اگر مجلس تحدیث میں کوئی اُونچی آواز نکالے تو اُس کو جھڑک دیا جائے.

---

[1] اوجز المسالک ص ۱۲۲ / ج ۱.

امام مالکؒ ایسا ہی کرتے تھے اور اس کی وجہ یہ بتاتے تھے کہ حق تعالیٰ نے قرآن مجید میں فرمایا ہے۔ یٰٓاَیُّھَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا لَا تَرْفَعُوْٓا اَصْوَاتَکُمْ فَوْقَ صَوْتِ النَّبِیِّ۔ اس آیت کو نقل کر کے فرماتے تھے کہ جس نے حدیث بیان کرنے کے وقت اپنی آواز بلند کی گویا کہ اُس نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی آواز سے اپنی آواز اونچی کی۔ ہے۔

(۴) حدیث پڑھانے والے کے لئے یہ بھی ادب ہے کہ جتنے بھی سبق میں حاضر ہیں اپنی توجہ سب کی طرف رکھے کسی جانب سے بھی، بے رُخی نہ کرے یکساں توجہ سب شرکاء کا حق ہے۔

(۵) جب تقریر یا تحریر میں حق تعالیٰ کا نام پاک آئے تو مناسب تعظیمی لفظ کہے جیسے عزّوجلّ یا سُبحانہٗ یا تعالیٰ اور جب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا اسم گرامی آئے تو صلی اللہ علیہ وسلم پڑھنے اور لکھنے کا التزام کرے اور جب کسی صحابی کا نام آئے تو رضی اللہ تعالیٰ عنہ کہے اور صحابیہ کا نام ہو تو رضی اللہ تعالیٰ عنہا اگر کوئی صحابی ایسے ہیں کہ ان کے باپ بھی صحابی ہی ہیں جیسے حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہما ہیں۔ یہاں عبداللہ بھی صحابی ہیں اور ان کے باپ عمر بھی صحابی ہیں اور جیسے عبداللہ بن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما۔ عبداللہ بھی صحابی ہیں اور ان کے باپ عباس بھی صحابی ہیں، اور جیسے عبداللہ بن عمرو رضی اللہ تعالیٰ عنہما عبداللہ بھی صحابی ہیں اور ان کے والد عمرو بن العاص بھی صحابی ہیں۔ جب کسی ایسے صحابی کا نام آئے تو رضی اللہ تعالیٰ عنہما کہنا چاہیئے جب ائمہ امت کے اسمائے گرامی آئیں تو رحمہم اللہ تعالیٰ کہنا چاہیئے۔ اور سب ائمہ کا نام نہایت ادب و تعظیم سے لینا چاہیئے۔ یہ سب ہمارے محسن ہیں۔

(۶) حدیث کا بیان ایسی تیزی سے نہ کرے جس کو سامعین سمجھ نہ سکیں ہر لفظ اطمینان اور وقار سے ایسا صاف کر کے کہے کہ حاضرین کے لئے استفادہ آسان ہو۔ محدث کو املاءِ حدیث کے لئے بھی مجلس منعقد کرنی چاہیئے۔

(۷) مجلس تحدیث کی ابتداءً اور انتہاءً دونوں اللہ تعالیٰ کی حمد اور صلوٰۃ علی النبی صلی اللہ علیہ وسلم سے کرنی چاہیئے۔

(۸) حدیث بیان کرتے ہوئے جب اپنے شیخ اور اُستاذ کا نام لے تو اُس کی شان کے لائق تعظیمی الفاظ استعمال کرنے بہتر ہیں جیسا کہ بعض سلف کا معمول رہا ہے جیسے ابو مُسلم خولانی ایک محدث ہیں ان کے استاذ ہیں عوف بن مُسلم۔ جب ان کی سند سے حدیث نقل کرتے تو یوں کہتے حدثنی الحبیب الامین عوف بن مُسلم اور جیسے حضرت مسروق تابعی ہیں حضرت اُمّ المؤمنین عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کے شاگرد ہیں۔ جب حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کی حدیث نقل کرتے تو یوں کہتے حدثتنی الصدیقۃ

بنت الصدیق حبیبۃ حبیب اللہ اور جیسے حضرت عطاء جلیل القدر تابعی ہیں حضرت ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما کے شاگرد ہیں تو جیسے حضرت ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما کی حدیث نقل کرتے ہیں تو تعظیمی الفاظ ساتھ کہتے ہیں۔ اور جیسے حضرت شعبہ شاگرد ہیں حضرت ایوب رحمہ اللہ تعالیٰ کے۔ جب ان کی حدیث نقل کرتے تو یوں کہتے حَدَّثَنِی سَیِّدُ الْفُقَہَاءِ اَیُّوبُ۔

ایسے ہی علوم میں جب اپنے استاذ کی کسی بات کا حوالہ دے تو استاذ کا اسم گرامی تعظیمی الفاظ سے ذکر کرے اس سے بڑھ کر یہ اہتمام ہونا چاہیئے کہ ان کے لئے دُعا کرتا رہے یہ ثناء سے بڑھ کر ہے۔

(۹) حدیث بیان کرتے ہوئے حدیث کا درجہ بھی بتاتا جائے کہ یہ حدیث صحیح ہے یا حسن ہے یا ضعیف ہے۔ یا اس میں یہ علت ہے یا اس کی سند میں یہ خوبیاں ہیں اور متن کے بھی فوائد بیان کرے مشکل اسماء کو اچھی طرح سے ضبط کرائے جن لفظوں کے معنیٰ میں کچھ گہرائی ہو اُس کی وضاحت کرے اور ایسی اونچی بات بیان نہ کرے جو حاضرین کے فہم سے بالا ہو یہ غرض تو قدیم طرز تعلیم کے متعلق ہے جو بزرگوں نے اپنی کتابوں میں لکھا ہے آج کل کی ضروریات اور حالات کے پیش نظر حدیث پڑھانے والے کو ان امور کا التزام کرنا چاہیئے۔ کہ سند اور متن کی عبارت کو بالکل ٹھیک پڑھوائے، عبارت میں صحت اور روانی پیدا کرنے کی کوشش کرے اور اردو زبان میں ایسا ترجمہ کرے جو لفظوں اور ترکیب کے موافق ہو اور عام فہم اور سلیس ہو۔

حدیث کی ضروری تشریحات اور اہم مفردات کی وضاحت اور حدیث کے اندر علمی فوائد جو آسانی سے نکل سکتے ہیں ان کا بیان اور حدیث میں جو مسئلہ بیان کرنا مقصود ہے۔ خواہ وُہ علم الکلام کا ہو خواہ تصوف کا خواہ فقہ کا۔ اس کی ضروری توضیح کرے۔ جس مسئلہ میں ائمہ کا اختلاف ہو وہاں انکے مذاہب بیان کرے اور سب کے دلائل دے اور جو اپنے نزدیک راجح ہو اس کی وجوہ ترجیح پیش کرے۔

جدید دور میں جن مسائل میں اشکالات پیدا کئے گئے ہیں اُن کا جواب دیتا جائے اور مسائل کو روشن کرتا جائے حدیث میں تعارض ہو تو تطبیق یا ترجیح دے غرضیکہ ایسا جامع طریق ہو کہ جس سے حدیث اور دین کی عظمت طلبہ کے ذہنوں میں بیٹھے اور کم از کم ان کو اتنا اندازہ کرا دے کہ حدیث رسول صلی اللہ علیہ وسلم کی بلیغ شخصیت کا کلام ہے اور اس میں اس قدر جواہر اور فوائد ہیں کہ ان کا احاطہ ہمارے بس میں نہیں۔

(۱۰) حدیث بیان کرنے کی خدمت سب کے لئے عام رکھے اس میں دوست اور دُشمن کا بھی تمیز نہ ہونا چاہیئے یہ موتی سب میں تقسیم کرنے کی کوشش کرے یعنی جو بھی طلب لے کر آئے اُس کو محروم نہ کرے۔

البتہ طلبِ صحیح کا جائزہ لے لینا ضروری ہے۔

(۱۱) اگر اہلیت موجود ہو تو تخریج اور تصنیف کی بھی کوشش کرنی چاہیئے جب ذہن تصنیفی ہو جاتا ہے تو اس کا لازم نتیجہ ہے کہ جستجو اور تحقیق اور مطالعہ بڑھ جاتا ہے اس سے خود کو بھی نفع پہنچتا ہے اور دوسروں کو بھی نفع پہنچتا ہے اس لئے جو معلومات حاصل ہوتے رہیں ان کے بھی لکھنے کی کوشش کرے اور مزید اضافے کی طلب میں لگا رہے حضرت ربیع کہتے ہیں کہ میں نے اپنے استاذ امام شافعیؒ کو کبھی دن کے وقت کھاتے نہیں دیکھا اور رات کو کبھی سوتے نہیں دیکھا۔ اس کی وجہ یہ تھی کہ وہ ہر وقت تصنیف میں لگے رہتے تھے۔ اس دُھن اور فکر کے بغیر اس فن میں کامیابی ناممکن ہے۔

(۱۲) جس وقت حافظے میں اختلاط اور گڑبڑ نظر آئے اور حالت یہ ہو کہ اب اپنے نفس پر اعتماد نہ ہو کہ میں صحیح بات کہہ سکوں گا۔ خواہ ایسی حالت بڑھاپے کی وجہ سے ہو یا کسی بیماری سے یا کسی تشویش سے۔ تو اب پڑھانے سے رُک جانا چاہیئے۔ بعض لوگوں نے کہا ہے کہ جب عمر اسّی سال کی ہو جائے تو پھر نہ پڑھائے لیکن یہ قاعدہ کلیہ نہیں ہے۔ اس اُمت میں بہت سے اکابر ایسے ہوئے ہیں جن کی عمر اسّی سے زیادہ ہوئی ہے بلکہ سوّ سے بھی زیادہ ہوئی ہے لیکن فہم اور حافظہ بالکل ٹھیک رہا اور آخر تک روایت کرتے رہے۔

آدابُ الطالب

علماء کرام نے اپنی کتابوں میں طلبِ حدیث کے بھی آداب لکھے ہیں اگر ان آداب سے طلبِ حدیث ہو تو حق تعالیٰ نصرت فرماتے ہیں علم میں کامیابی ہوتی ہے۔ اپنے آپ پر بھی اس کا رنگ چڑھ جاتا ہے اور دوسروں پر بھی رنگ چڑھانے کی حق تعالیٰ توفیق دے دیتے ہیں یہ علم بہت اونچا علم ہے اس کا ذاتی حق بھی یہ ہے کہ آداب ذیل کا پورا اہتمام کیا جائے۔

(۱) **تصحیحِ نیّت** یعنی طلب سے پہلے اپنی نیّت درست کرلے کہ صرف اللہ کے لئے پڑھنا ہے اور پھر ہمیشہ اس کی تجدید کرتا رہے۔ یہ ادب محدث اور طالب دونوں کے لئے ضروری ہے۔

(۲) اپنی قوتیں اور اپنے تمام وسائل اور اپنی پوری ہمت اس علم پاک کی تحصیل کیلئے صرف کردے۔ یہ اس علم کا حق ہے اور اس میں کامیابی کی بڑی شرط ہے اس میں یہ بھی داخل ہے کہ اپنا وقت اسی میں لگائے اور وقت کا سب سے اچھا مصرف اسی کو سمجھے۔

(۳) صرف اپنی محنت پر اعتماد نہ ہونا چاہیئے بلکہ اللہ سے مانگتے رہنا چاہیئے یہ دُعائیں تو طالب کے لئے ہر وقت لازم ہیں کہ اے اللہ مجھے اس علم میں کامیاب فرما اور فرصت اور شوق اور توجہ اور جتنے وسائل اور اسباب اس کی تحصیل کے لئے ضروری ہیں وہ ہمیشہ رکھ اس علم کا حصول میرے لئے آسان فرمادے۔ میرے فہم میں روشنی پیدا کردے تمام موانع اور رکاوٹوں سے بچائے رکھ ہر طرح سے میری نصرت فرما۔

(۴) حدیث پڑھنے سے پہلے صرف، نحو، وغیرہ علوم جو حدیث سمجھنے کے لئے موقوف علیہ بنتے ہیں ان کو اچھی طرح سے پڑھ لے تاکہ عبارت بھی ٹھیک پڑھ سکے ترجمہ بھی ٹھیک کرسکے اور ضروری فوائد آسانی سے سمجھ سکے خاص طور پر اعرابی غلطیوں سے بچنا ضروری ہے۔ اعراب بدلنے سے معنیٰ بدل جاتا ہے۔ بات وہ نہیں رہتی جو رسُول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فرمارہے ہیں بلکہ کچھ اور بات بن جاتی ہے اور رسُول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف ایسی بات کی نسبت ہوجاتی ہے جو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نہیں فرمارہے۔ اور یہ بہت بڑا گناہ ہے۔

(۵) اللہ تعالیٰ اور رسُول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور صحابہ رضی اللہ تعالیٰ عنہم اور ائمہ رحمہم اللہ تعالیٰ کے ناموں کے ساتھ مناسب تعظیمی لفظ استعمال کرے جن کی تفصیل آدابُ المحدث میں ہوچکی ہے۔

(۶) عبادات اور آداب اور فضائلِ اعمال وغیرہا کی جو حدیثیں پڑھے اُن کو ساتھ ساتھ اپنے عمل میں لانے کی کوشش کرے یہ حدیث کی زکوٰۃ سمجھی جاتی ہے اور اس میں فہم اور حفظ اور برکت کی آسانی اور زیادتی کا ذریعہ بنتی ہے۔ امام احمد بن حنبل کہتے ہیں کہ میں نے جو حدیث بھی لکھی اُس پر عمل ضرور کیا ہے۔ حتیٰ کہ جب یہ حدیث سامنے آئی کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے سنگی لگوائی تھی ابوطیبہ سے اور انکو اُجرت کے طور پر ایک دینار دیا۔ فرماتے ہیں کہ میں نے بھی سنگی لگوائی اور سنگی لگانیوالے کو ایک دینار دیا ابراہیم بن اسمٰعیل ایک محدث ہیں وہ کہتے کہ کُنّا نستعینُ علی حفظ الحدیث بالعمل۔ حضرت وکیع فرماتے ہیں اِذا اَرَدتَ ان تحفظ الحدیث فاعمل بہ۔

(۷) طالب کے لئے ضروری ہے کہ اپنے اُستاذ کی تعظیم کرے اور یہ تعظیم دراصل علمِ حدیث کی تعظیم ہے۔ بیہقی شریف میں حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا ارشاد ہے تواضعوا لمن تعلّمون منہ۔ یعنی جس شخص سے تم علم حاصل کرو اُس سے تواضع اور عاجزی اور انکساری اختیار کرو۔ مغیرہ ایک محدث ہیں وہ فرماتے ہیں کہ ہم اپنے اُستاذ ابراہیم سے ایسے ڈرتے تھے جیسا کہ اُمیر اور حاکم سے ڈرا جاتا ہے اور ابوعبید بن قاسم کہتے ہیں ما دَقَقتُ علیٰ مُحَدِّثٍ بَابَہٗ قَطُّ بقولہ تعالیٰ وَلو اَنَّھم صَبَرُوا حتیٰ تخرج الیھم لَکان خَیرًا لّھم۔

(۸) جو چیزیں بھی علم کے حاصل ہونے کا وسیلہ بنتی ہیں ان کا خیال رکھے سب سے بڑا وسیلہ کتاب ہے انکو ادب سے رکھے۔ ادب سے اٹھائے۔ ایسے ہی تپائیاں وغیرہ چونکہ کتاب رکھنے کے لئے موضوع ہیں ان کا بھی خیال رکھے۔

(۹) اپنے شرکاء سبق کے ساتھ حسنِ سلوک کا معاملہ رکھے ان کو راحت پہنچانے کا خیال رکھے اگر راحت نہ پہنچا سکے تو کم از کم ایذار دینے سے بچے دنگا فساد نہ کرے خاص طور پر ایسی طرز اختیار نہ کرے جو اُس کے مطالعہ اور مذاکرہ اور اُس کے مقدمات میں نقصان پہنچائے۔

(۱۰) اپنے استاذ کے بارے میں اعتقاد ہونا چاہیئے کہ میری حیثیت کے اعتبار سے مجھے نفع پہنچانے کے لئے یہ سب سے راجح و نافع ہے۔ اپنے استاذ کو اپنے لئے ارجح و انفع سمجھے۔ افضل نہ سمجھے۔

(۱۱) اپنے پیش آنے والے امور میں خاص طور پر علمی امور میں اپنے اُستاذ سے مشورہ کرتا ہے۔

(۱۲) جو علم حاصل کیا جائے اُس کو لوگوں تک پہنچانے کا جذبہ رکھنا چاہیئے۔

(۱۳) حیاء اور تکبّر سے بچنا چاہیئے یعنی جو بات اُستاذ سے پُوچھنے کی ہے پُوچھنے میں شرم نہ کرے اگر پُوچھنے میں شرم اور حیاء کرے گا تو علم سے محروم رہ جائے گا ایسے ہی تکبّر بھی نہ ہونا چاہیئے مثلاً طالب کا یہ خیال ہو کہ میں تو امیر ہوں اُستاذ غریب ہے میں اس سے استفادہ کیوں کروں۔ یا یہ کہ میں فلاں قوم سے ہوں اور یہ تو قومیت میں مجھ سے ادنیٰ ہے میں اس سے استفادہ کیوں کروں۔ اس قسم کی باتیں تکبّر کی ہیں اور یہ علم سے مانع ہیں۔

آغازِ کتاب

فوائدِ خطبہ

ف ۱۔ آغازِ کتاب مقدس

حضرت مصنف قدس سرہ نے قرآن پاک کی ترتیب کتابی، آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی حدیث پاک اور طریقۂ سلف صالحین کی اتباع کرتے ہوئے اپنی کتاب مقدس کو تسمیہ اور حمد سے شروع فرمایا ہے۔ حدیث کل امر ذی بال مختلف الفاظ سے وارد ہوئی ہے بعض روایات میں یہ الفاظ ہیں۔

کل امر ذی بال لم یبدأ فیہ ببسم اللہ الرحمن الرحیم فھو ابتر رواہ الخطیب بھذا اللفظ فی کتاب الجامع[۱]	ہر قابل اہتمام کام جو بسم اللہ الرحمن الرحیم سے شروع نہ کیا گیا ہو وہ بے برکت ہے۔

بعض روایات کے الفاظ یہ ہیں۔

کل کلام ذی بال لا یبدأ فیہ بالحمد للہ فھو اجذم رواہ ابوداؤد والنسائی فی عمل الیوم و اللیلۃ[۲]	ہر ذی شان کلام جو الحمد للہ سے شروع نہ کی گئی ہو وہ بے برکت ہے۔

الفاظ ذیل سے بھی یہ حدیث ملتی ہے۔

کل امر ذی بال لا یبدأ فیہ بالحمد للہ فھو اقطع رواہ ابن ماجہ[۳]	ہر مہتم بالشان کام جو الحمد للہ سے شروع نہ کیا جائے وہ بے ثمر ہے۔

ان تمام روایات کا حاصل ہر مہتم بالشان کام یا کلام کو بسم اللہ اور الحمد للہ سے شروع کرنے کی ترغیب دینا ہے۔ یہ حدیث مندرجہ ذیل الفاظ سے بھی وارد ہوئی ہے۔

کل امر ذی بال لا یبدأ فیہ بذکر اللہ فھو اقطع رواہ الرھاوی فی اربعینہ وحسنہ ابن الصلاح[۴]	ہر اچھا کام جس کا آغاز ذکر اللہ سے نہ ہو وہ برکت سے خالی ہوگا۔

رہاوی نے اس حدیث کے الفاظ ذیل بھی نقل فرماتے ہیں۔

کل امر ذی بال لم یبدأ فیہ بذکر اللہ ثم بالصلوٰۃ علیّ فھو اقطع ممحوق من	ہر ذی احترام کام جو ذکر اللہ سے اور پھر مجھ پر درود پڑھنے سے شروع نہ کیا گیا وہ ہر برکت

۱، ۲، ۳، ۴ کذا فی المرقاۃ ص ۳/ ج ۱۔

کل برکۃ اخرجہ الرھاوی عن ابی ھریرۃ مرفوعًا۔ | سے خالی ہے۔

علامہ رھاوی کی حدیث نے حدیث تسمیہ اور حدیث تحمید کی مراد واضح کردی ہے کہ حضرت شارع علیہ الصلوٰۃ والسلام کا اصلی مقصد یہ ہے کہ ہر ذی بال کام کے آغاز میں برکت پیدا کرنے کے لئے اللہ تعالیٰ کا ذکر ہونا چاہیئے وہ بسم اللہ کہنے کی صورت میں ہو خواہ الحمد للہ کہنے کی شکل میں ہو۔ اگر مقصود سے قبل دونوں کو ہی ذکر کرلیا جائے تو نور علیٰ نور ہے۔ حصول برکت کے لئے ان دونوں میں سے کوئی ایک یا ذکر باری کے قبیل سے کوئی اور کلمہ کہہ لینا بھی کافی ہے۔

تقریر بالا سے حدیث تسمیہ اور تحمید میں تعارض کا شبہ جاتا رہا کیونکہ دونوں حدیثوں کا مقصود ذکر اللہ سے کام شروع کرنے کی ترغیب دینا ہے۔ اگر علی سبیل التنزل تعارض تسلیم کرلیا جائے۔ تو سہل اور صاف جواب یہ ہے کہ ابتدائے حقیقی اگرچہ امر بسیط غیر ممتد ہے ایک ہی چیز سے ہوسکتی ہے لیکن آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا کلام محاورات عامہ اور عرف کے مطابق ہوتا ہے۔ عرف میں مقصود سے پہلے ہر مناسب مقام کئے جانے والے کام کو ابتدائی کام سمجھا جاتا ہے۔ ابتدائے عرفی امر ممتد اور موسّع ہے اس میں متعدد امور واقع ہو سکتے ہیں۔ اس لئے شروع فی المقصود سے قبل تسمیہ، تحمید اور صلوٰۃ علی النبی صلی اللہ علیہ وسلم وغیرھا امور سب عرف کے اعتبار سے ابتدائی امور ہیں۔

ف۲ تسمیہ اور حمد میں ترتیب الحمد للہ شکر باری تعالیٰ کو متضمن ہے۔ تکلم بالحمد تک جتنی نعمتیں حق تعالیٰ نے عطا فرمائی ہیں۔ سب پر اجمالاً شکر کرنا مقصود ہے۔ کتاب کا افتتاح بسم اللہ سے کرنے کی توفیق مل جانا بھی بہت بڑی نعمت ہے۔ اس لئے حمد کو تسمیہ کے بعد لاتے۔ تاکہ اس نعمت عظیمہ پر بھی شکر ادا ہوجائے۔ نیز بسم اللہ پڑھنے کی ترغیب ہر اچھے کام سے پہلے دی گئی ہے خواہ جنس کلام سے ہو خواہ جنس طعام و اکل و شرب وغیرھا سے اور حمد کو (عادۃً) خطب اور جنس کلام کے ساتھ خاص سمجھا جاتا ہے لہٰذا تسمیہ عام ہوا اور حمد خاص اور عام خاص سے مقدم ہوتا ہے اس لئے تسمیہ کو حمد پر مقدم کیا گیا۔ (من[۳] رقوم الشیخ قدس سرہٗ)

ف۳ الحمد للہ نحمدہٗ حضرت مصنفؒ نے حمد کے لئے دو جملے ذکر فرمائے ہیں ایک اسمیہ یعنی الحمد للہ دوسرا فعلیہ مضارعیہ یعنی نحمدہٗ۔ شیخ عبدالحق محدث دہلوی رحمۃ اللہ علیہ لمعات[۴] میں فرماتے ہیں کہ ظاہر یہ ہے کہ الحمد للہ سے اس بات کی خبر دینا مقصود ہے کہ تمام محامد ذات پاک کے ساتھ مخصوص ہیں اور نحمدہ سے انشائے حمد مقصود ہے گویا پہلا جملہ صورۃً و معنیً خبریہ ہے اور دوسرا صورۃً خبریہ ہے معنیً انشائیہ ہے اس صورت میں تکرار

---

[۱]، [۲] من المرقاۃ ص ۴/ ج ۱ مع توضیح۔ [۳] حضرت الشیخ الاجل مولانا خیر محمد صاحب قدس سرہٗ کی اپنی قلم مبارک سے چند فوائد مکتوب ملے تھے انکا حوالہ رقوم الشیخ سے دیا گیا ہے۔ [۴] ص ۲۵/ ج ۱۔

نہ رہے گا۔ یہ بھی احتمال ہے کہ دونوں معنی انشائیہ ہوں دوسرا جملہ گو ظاہرا انکسار ہے لیکن اس کے بعد نستعینہ کہنے سے تمہید فائدہ ہوگی کہ ہم انشائے حمد حق جل وعلا کی اعانت کے بغیر کہاں کر سکتے ہیں۔

دونوں جملوں میں فرق

الحمد للہ جملہ اسمیہ ہے۔ اسمیت جملہ استمرار و دوام پر دلالت کرتی ہے۔ اسمیہ جملہ کا معنی ہے۔ عدول الجملة عن الفعلية الى الاسمية۔ نحمدہ جملہ فعلیہ مضارعیہ ہے۔ فعل حدوث و تجدد پر دال ہے اور مضارعیت استمرار پر دلالت کرتی ہے۔ اس طرح سے جملہ فعلیہ مضارعیہ استمرار تجددی پر دال ہوگا۔

دو جملے ذکر کرنے میں حکمتیں

(۱) جنس نعم باری تعالیٰ مستمر و دائم ہے کوئی آن ایسی نہیں جس میں ہم پر ان کی جنس نعمت کسی نہ کسی نوع یا فرد کے ضمن میں فائض نہ ہو رہی ہو البتہ منعم پاک کی نعمت کے انواع وجزئیات آناً فآناً یوماً فیوماً نوبہ نو تازہ بتازہ وارد ہوتے رہتے ہیں۔ جنس نعم کے دوام و استمرار کے پیش نظر جملہ اسمیہ لائے اور انواع وجزئیات نعم کے تجدد کے پیش نظر جملہ مضارعیہ لائے مطلب یہ ہے کہ جیسے ان کی نعمتیں جدید مجدید نوبہ نو ہم پر فائض ہوتی رہتی ہیں انہی کے مطابق ہماری طرف سے نوبہ نو حمد کا سلسلہ جاری رہتا ہے۔

(۲) ذات محمود سبحانہ وتعالیٰ واحد دائم لم یزل ولا یزال ہے اور ان کی نعم متجدد ہیں امر اول کے پیش نظر جملہ اسمیہ اور ثانی کے پیش نظر جملہ مضارعیہ لائے۔

(۳) حمد کی دو قسمیں ہیں۔ (۱) حمد باری تعالیٰ اپنی ذات پر۔ یہ دائم و مستمر ہے اصل حمد یہی ہے حامد جتنا بلند ہوگا اور محمود کو جس قدر پہچاننے والا ہوگا اسی قدر اس کی حمد ارفع ہوگی ظاہر ہے کہ یہ بات حمد باری تعالیٰ علی ذاتہ کے برابر کسی میں نہیں۔ (ب) حمد مخلوق خالق کے لئے۔ قسم اول دائم ہے دوام حامد کی وجہ سے اسکی مناسبت سے پہلا جملہ اسمیہ لائے قسم ثانی حادث و متجدد ہے حدوث حامد کی وجہ سے اس کی مناسبت سے دوسرا جملہ فعلیہ مضارعیہ لائے۔[۱]

صیغۂ جمع لانے میں حکم

بظاہر حمد کرنے والے تصنیف کرنے کے وقت تنہا مصنف ہیں مقتضی ظاہر احمدہ بصیغۃ الافراد تھا مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ نے نحمدہ کہا ہے عدول عن مقتضی الظاہر کے کئی وجوہ محتمل ہیں۔

(۱) صیغۂ جمع متکلم لاکر عظمت شان حمد کی طرف اشارہ ہے کہ اس جامع الکمالات پاک ذات کی حمد اتنا بڑا کام ہے۔ کہ اس سے عہدہ برآ ہونا افراد بنی آدم میں سے کسی ایک کے بس کی بات نہیں اس لئے صیغۂ جمع لاکر ہر حامد کو شریک کر لیا ہے خواہ اس کی حمد حالی ہو یا قالی۔ بایں ہمہ نستعینہ کہہ کر بتا دیا کہ سب مخلوق مل کر بھی اس امر عظیم کو ادا نہیں کر سکتی جب تک انہی کی اعانت شریک حال نہ ہو۔

[۱] (التقریرات الثلاثہ من رقوم الشیخ قدس سرہ مع ایضاح)

(۲) حضرت مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ نے تواضعاً صیغہ جمع اختیار فرمایا ہے کہ تنہا میری حمد اس قابل نہیں کہ اسے بارگاہ ایزدی میں شرف قبولیت حاصل ہو۔ اپنی حمد کو انبیاء کرام علیہم السلام، اولیائے عظام اور صالحین مخلصین رحمہم اللہ کی حمد کے ساتھ ملاکر پیش کیا تاکہ ان نفوس قدسیہ کی مخلصانہ محامد کے ضمن میں یہ عیبناک سودا بھی نکل جائے۔ مسئلہ یہ ہے کہ اگر صفقہ واحدہ میں کئی چیزوں کا سودا ہوا ہو پھر ان میں سے بعض میں عیب نکل آئے تو اس صورت میں شریعت کا حکم یہ ہے کہ رد کرے تو سب کو کرے رکھے تو سب کو رکھے عیبناک کو رد کر دینا اور صحیح سالم چیز کو رکھ لینا جائز نہیں جب حق تعالیٰ نے کمزور بندوں کو یہ تعلیم فرمائی ہے تو وہ کریم ذات خود بدرجہ اولیٰ مخلوط چیزوں میں سے صحیح سالم رکھ کر عیب ناک کو رد نہ فرمائیں گے بلکہ صحیح سالم کی برکت سے عیب ناک کو بھی قبول فرمالیں گے۔ جماعت کی نماز میں ایک حکمت یہ بھی ہے کہ ادنی ببرکت اعلیٰ مقبول ہو جاتے۔

(۳) اپنے اخوان واصحاب پر شفقت اور ہمدردی کی وجہ سے صیغہ جمع لاتے ہیں تاکہ اس اہم عبادت میں ان کو بھی شریک کرلیا جائے۔ کمال ایمان کا مقتضیٰ یہ ہے کہ جو چیز اپنے لئے پسند کی جائے وہی دوسروں کے لئے بھی پسند کی جائے (کما فی الحدیث)

ف ۵ و نستعینہ یعنی حق تعالیٰ کی حمد کے امر عظیم میں اور تمام دیگر امور میں ہم اپنے عجز و قصور کا اعتراف کرتے ہوئے ہر امر میں اس پاک وقادر مطلق ذات سے مدد کے طالب ہیں۔

یہاں حضرت مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ نے ایاک نستعین (ہم اسی سے مدد چاہتے ہیں) بعنوان حصر ذکر نہیں فرمایا اس لئے کہ مقام اختصاص کا ادراک وظیفہ خواص ہے۔ ہر کس وناکس کا یہ مقام نہیں کہ دل کی سچائی سے یہ کہہ سکے کہ مشاہدۂ قدرت ہم پر اتنا غالب آچکا ہے کہ ہمارا کسی غیر کی طرف اب التفات ہی نہیں رہا مطلب یہ کہ اعتقاد اس امر کا تو ہر مومن کو حاصل ہے لیکن اس کا استحضار صادق وظیفہ خواص ہے اسی لئے ابن دینار رحمہ اللہ تعالےٰ فرماتے ہیں کہ لولا وجوب قراءۃ الفاتحۃ لما قراءتہا لعدم صدقی فیہا[۱]۔

و نستغفرہ یعنی حمد میں جو غفلات وتقصیرات ہم سے واقع ہوتی ہیں نیز اس کے علاوہ جن جن اسرافات وسیئات کا ہم شکار رہے ہیں سب سے معافی کے طالب ہیں۔

ونعوذ باللہ من شرور انفسنا ومن سیئات اعمالنا شرور انفس اور اعمال سیئہ میں تمام محرمات ومکروہات ظاہرہ وباطنہ بالعموم اور حمد وتصنیف کے موقع کی بے اعتدالیاں بالخصوص داخل ہیں مثلاً حمد سے غفلت، اس میں ریاء وسمعہ ودیگر شوائب نفس کا اختلاط، غلت یا

---

[۱] مرقات ص ۷/ج ۱۔

عدم اخلاص، اپنی استعداد و قابلیت پر نظر، توفیق الٰہی سے صرف نظر اور تفصیل مسائل کے وقت قلت تدبر اور تجاوز عن حد الاعتدال وغیرھا امور۔

من یھدہ اللہ۔ الخ | یہ کلام صورت تو اس بات کی خبر ہے کہ ہدایت و اضلال کی وصف میں باری تعالیٰ متفرد ہیں کسی خیر و شر کا خالق ان کے سوا کوئی نہیں لیکن معنیٰ یہ جملہ انشائیہ (دعائیہ) ہے۔ مطلب یہ ہے کہ ہدایت و اضلال انہی کے قبضہ قدرت میں ہے اس لئے ہم ان سے سوال و درخواست کرتے ہیں کہ ہمیں ہر قسم کے ضلال سے محفوظ رکھے ہدایت سے نوازے رکھے۔

ف ۔ اس سے پہلے جملہ نعوذ باللہ الخ میں شرور و اعمال کو اپنے نفوس کی طرف منسوب کیا تھا اس جملہ (من یھدہ الخ) میں یہ بتا دیا کہ اچھے اور برے اعمال کی نسبت بندہ کی طرف کسب کے درجہ تک ہے نیکی اور بدی کے ہر کام کا خلق صرف ذات پاک کی ہی صفت ہے بندہ اپنے کسی فعل کا خالق نہیں پہلے جملہ میں جبریہ کی رد تھی اس میں قدریہ اور معتزلہ کی رد ہے۔ خلق افعال عباد کے مسئلہ کی توضیح انشاء اللہ باب الایمان بالقدر میں کی جائیگی

شہادۃ تکون للنجاۃ وسیلۃ ولرفع الدرجات کفیلۃً۔ | شہادۃ اشہد کا مفعول مطلق ہے اور جملہ تکون للنجاۃ وسیلۃ الخ شہادت کی صفت ہے یعنی میں توحید باری تعالیٰ کی ایسی شہادت دیتا ہوں جو (۱) نجات کے لئے وسیلہ ہو (۲) جنت میں درجات عالیہ کے حصول کی ضامن ہو۔

شہادتِ توحید کے دو مرتبے ہیں اوّل یہ کہ اعتقاد ویقین تو درست ہو چکا ہے لیکن ابھی اس زور و قوت کا نہیں جو اعمال صالحہ کے ارتکاب اور اعمال طالحہ سے اجتناب کا موجب بنے ثانی یہ کہ یقین قلبی پھوٹ کر اعضاء و جوارح پر اعمال حسنہ و طاعات کی صورت میں پھیلتا جا رہا ہے۔ پہلا درجہ خلود فی النار سے نجات کا باعث ہے اور دوسرا درجہ اگر صرف طاعات واجبہ تک ہی منتج ہو تو دخول اولی فی الجنۃ کا سبب ہوگا اور اگر طاعات نافلہ تک پہنچانے والا ہو تو اس کی برکت سے جنت میں دخول اولی بھی ہوگا اور درجاتِ عالیہ بھی حاصل ہوں گے۔

غرضیکہ وسیلۂ نجات ہونا شہادت کے درجہ اولیٰ دُنیا کا اور ضامن رفع درجات ہونا اس کے درجۂ ثانیہ و علیا کا ثمرہ ہے اعمال حسنہ و طاعات و اخلاق حمیدہ اسی مرتبہ ثانیہ کے ثمرات و نتائج ہیں فبما قررنا اندفع ما یرد علی المصنف من ان دخول الجنۃ بالایمان ورفع الدرجات بالاعمال فکیف اضاف رفع الدرجات الی الشھادۃ[1]۔

واشھد ان محمدًا عبدہٗ ورسولہٗ۔ | عبد کی اضافت حق تعالیٰ کی طرف تشریفی ہے کہ حقوق ربوبیت کی ادائیگی میں سب کائنات پر فوقیت لے جانے کی وجہ سے حق تعالیٰ کے سب سے اخص مقرب و مشرف بندہ ہیں۔

---

[1] کذا فی المرقاۃ ص ۸ ج ۱۔

قرب و محبت کی منازل میں سے گو رسالت سب سے اعلیٰ مرتبہ ہے لیکن چونکہ عبد کا اصل موضوع عبدیت ہی ہے اس لیئے اس کو مقدم فرمایا۔ عبدیت آپ کے اوصاف میں سے سب سے گراں قدر اور اشرف وصف ہے اس لئے آپ کے بہت سے اہم اور اشرف مقامات و مناصب کے تذکرے کے مواضع میں قرآن پاک نے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا ذکر خیر عنوان عبد سے کیا مثلاً معراج کے واقعہ عظیمہ کو ذکر کرتے وقت فرمایا ہے" سبحان الذی اسری بعبدہ " اور تنزیل فرقان کی نعمت کے اظہار کے موقع پر فرمایا تبارك الذی نزّل الفرقان علیٰ عبدہٖ ایک دوسرے موقع پر فرمایا فاوحٰی الی عبدہ ما اوحیٰ۔
مذہب عشق مجازی میں بھی عبد کا وصف جب محبوب کی طرف منسوب ہو جاتے تو اس کو خاص شرافت و حلاوت حاصل ہو جاتی ہے اسی مزاج کا ایک شاعر کہتا ہے۔

لا تدعُنی الّا بیا عبدها فانه اشرفُ اسمائیا[1]

مجھے جب بھی پکارنا ہو تو صرف اس (محبوبہ) کا عبد کہہ کر پکارا کر و کیونکہ اس کے برابر شرافت میں میرا کوئی دوسرا نام نہیں ہے۔ قاضی عیاض شارح مسلم اور صاحب الشفاء رحمۃ اللہ فرماتے ہیں۔

ومما زادنی عجبا و تیهًا وکدت باخمصی اَطَاُ الثریا

دخولی تحت قولك یا عبادی وان صیّرت احمد لی نبیًا[2]

یعنی آپ کے ارشاد پاک یا عبادی میں داخلہ اور احمد مجتبیٰ صلی اللہ علیہ وسلم کا ہمارے لئے نبی اور ہمارا ان کی اُمت میں سے ہونا ایسے انعام ہیں جس کے سرور کی وجہ سے پاؤں کے تلوے زمین پر نہیں لگتے۔
وصف عبدیت کے ذکر میں یہ نکتہ بھی ہے کہ ختم رسالت و معراج جیسے مناصب جلیلہ پر فائز ہو جانے سے رسول عبدیت سے نکل نہیں جاتے بلکہ مقامات عالیہ ان کی عبدیت میں اور بھی عروج و چاشنی پیدا کر دیتے ہیں۔
نیز اس میں تعدیل اعتقاد بھی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے بارے میں نہ نصاریٰ جیسی افراط کی جائے کہ عبدیت سے نکال کر الوہیت تک پہنچا دیا جائے نہ یہود جیسی تفریط کی جائے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو حق تعالیٰ کا رسول اور بندہ مقبول بھی نہ سمجھا جائے۔

الذی بعثہ الخ الذی اسم موصول ہے بعثہ سے لے کر وجعل مکانہا تک اس کا صلہ ہے وطرق الایمان میں واؤ حالیہ ہے۔ فشید، شفی، اوضح اور اظہر اسی فعل صلہ پر مترتب ہیں موصول اپنے صلہ سے مل کر رسولہ کی نعت ہے۔

---

[1]، [2] کذا فی المرقات ص ۸/ ج ۱۔

اس سے مقصود یہ بتانا ہے کہ آنحضرت صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم کی دنیا میں تشریف آوری شدید ترین ضرورت کے موقع پر ہوئی اس لئے کہ آپ کی بعثت کے وقت لوگ جہالت ضلالت کی انتہار تک پہنچے ہوئے تھے کہیں کوئی ایسی صحیح قیادت موجود نہ تھی جو گم کردہ راہ افراد کو عقائد، اعمال و اخلاق کی صحیح منزل تک پہنچا سکے جیسا کہ قرآن پاک میں ارشاد ہے۔

لم یکن الذین کفروا من اھل الکتاب والمشرکین منفکین حتی تاتیھم البینہ رسول من اللہ یتلو صحفا مطھرۃ۔ (پارہ عمّ سورۃ البینہ)

جو لوگ اہل کتاب اور مشرکین میں سے کافر تھے وہ (اپنے کفر سے ہرگز) باز نہ آنے والے تھے جب تک کہ ان کے پاس واضح دلیل نہ آتی (یعنی) ایک اللہ کا رسول جو ان کو پاک صحیفے پڑھکر سنائے (بیان القرآن)

وطرق الایمان قد عفت آثارھا الخ اس کے شیخ قدس سرہ نے اشعۃ اللمعات[1] میں دو مطلب لکھے ہیں۔

(۱) طرق الایمان سے مُراد حضرات انبیائے کرام علیہم السّلام اور اُن کے نائبین علمائے عظام رحمہم اللہ ہیں اور نشانات مٹ جانے اور انوار بجھ جانے اور ارکان کمزور پڑجانے سے مُراد یہ ہے کہ ان شخصیات مقدسہ کی تعلیمات اور ہدایات کا سلسلۂ تعلیم و تعلّم ختم ہو چکا تھا۔ اور ان کے مقتضیٰ کے مطابق عمل کا رواج باقی نہ رہا تھا جہل مکانہا سے مُراد یہ کہ ان کے علوم و معارف کی قدر و منزلت سے ناواقفیت و ناشناسائی عام تھی۔

مطلب یہ ہے کہ ہمارے آقا صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم کی بعثت اس وقت ہوئی جبکہ انبیائے سابقین کی تعلیمات بالکل ناپید ہو چکی تھیں صحیح رہبری بالکل معدوم تھی کہیں کہیں اکا دکا حضرت عیسیٰ علیہ السّلام کی تعلیم پر عمل کرنے والا کوئی ہوگا لیکن وہ بیچارے حالات زمانہ سے مجبور ہو کر اپنی جان و ایمان کو کسی گوشہ گمنامی میں لئے بیٹھے تھے۔ عامۃ الناس کی قیادت نہ کر سکتے تھے۔

(۲) طرق الایمان سے مُراد وہ عقائد، اعمال، اخلاق، آداب و ریاضات ہیں جو تکمیل انسانیت کا ذریعہ ہیں آثار کے مٹ جانے روشنیوں کے بجھ جانے سے مُراد علمی و عملی طور پر ان امور کا چرچا نہ رہنا ہے۔ واللہ اعلم بالصواب۔

فشید صلوات اللہ علیہ وسلام من معالمہا ما عفا۔ وشفی من العلیل فی تائید کلمۃ التوحید من کان علی شفا۔

اللغات۔ شید ای رفع واعلی واظھر وقوی[2] معالم جمع معلم۔ وفی الصراح

[1] اشعۃ اللمعات ص ۲۴/ ج ۱ [2] مرقات ص ۸/ ج ۱۔

معلم بالفتح نشان کہ براہ نہند۔ شفیٰ صیغۃ الماضی من الشفاء بالکسر والمد تندرستی یافتن وتندرستی دادن علی شفا بالفتح والقصر حرف کل شیٔ ای طرفہ وجانبہ۔
الترکیب ما موصولۃ وعفا صلتہٗ او ما موصوفۃ وعفا صفتہٗ الموصول مع صلتہ مفعول بہ شید من معالمہا بیان مقدم لما شفیٰ فعل ماضی فیہ ضمیر مستتر ھو فاعلہ۔ من کان علی شفا موصول مع صلۃ مفعول بہ لشفیٰ۔ من العلیل بیان مقدم لمن قدم رعایۃ للسجع قولہ فی تائید کلمۃ التوحید الظاہر انہ متعلق بقولہ شفیٰ حال من ضمیرہ ای کائنا ثابتا فی تایید کلمۃ الحق او یکون فی للتعلیل وقیل یجوز ان یکون متعلقا بعلیل ای العلیل الضعیف فی ھذا الامر[1]۔

---

[1] کذا فی اللمعات ص ۳۸/ ج ۱۔

فوائد دیباچہ

خلاصہ دیباچہ - صاحب مشکوٰۃ نے حمد وصلوٰۃ کے بعد دیباچہ مشکوٰۃ میں جو کچھ ارشاد فرمایا ہے۔ اس کا خلاصہ یہ ہے کہ پہلے تو آپ نے علم حدیث کی ضرورت اور اہمیت مختصر مگر جاندار لفظوں میں بیان فرمائی ہے کہ علم حدیث ایسا ضروری علم ہے جس کے بغیر نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی سیرت کو اپنایا نہیں جا سکتا۔ اور ایسا علم ہے جس کے بغیر قرآن پاک حل نہیں ہو سکتا۔ اس لئے میں نے اس اہم علم میں تصنیف کے لئے قلم اٹھایا۔

کسی علم میں تصنیف کے دو طریقے ہوتے ہیں۔ ایک یہ کہ اس میں مستقل کتاب لکھی جائے۔ دوسرا یہ کہ کسی اور کتاب کو لے کر اس میں کچھ اضافات کر کے ایک نئی کتاب کی شکل دیدی جائے۔ صاحب مشکوٰۃ فرماتے ہیں کہ میں نے دوسری راہ اختیار کی ہے۔ میں نے اپنی محنت کا میدان بنانے کے لئے امام بغوی کی تصنیف لطیف "المصابیح" کا انتخاب کیا۔ اس کی جامعیت کے پیش نظر ـــــ اس میں کچھ تغیرات، الحاقات اور اضافات کر کے ایک نیا مجموعہ تیار کیا۔

مصابیح میں مذکورہ بالا اضافات والحاقات وتغیرات کے بعد جو کتاب تیار ہوئی، میں نے اس کا نام مشکوٰۃ المصابیح رکھا ہے اسم اور مسمی میں مراعات تامہ رکھتے ہوئے عجیب نام تجویز فرمایا مشکوٰۃ دیوار کے اس طاقچہ کو کہتے ہیں جس میں چراغ وغیرہ رکھا جاتا ہے اور مصابیح مصباح کی جمع ہے بمعنی چراغ۔ مصابیح سے مراد کتاب مصابیح بھی ہو سکتی ہے اور وہ احادیث بھی ہو سکتی ہیں جو مصابیح میں مندرج ہیں گویا ہر حدیث سیر الی اللہ اور سیر فی اللہ میں یقین ومعرفت

لے **ملاحظہ ضروریہ:** اس مقام پر پڑھانے کا انداز یہ ہوتا ہے پہلے عبارت کے ترجمہ وتشریح پر ایسے دلنشین انداز سے توجہ دی جاتی ہے کہ دیباچہ مشکوٰۃ میں مذکور فوائد ومقاصد اچھی طرح ذہن نشین ہو جاتے ہیں۔ اس پر چند دن لگ جاتے ہیں۔ اس کے بعد ان دیباچہ میں مذکور مضامین اور اس سے متعلقہ فوائد کو ایک مربوط تقریر کی شکل میں املاء کرادیا جاتا ہے۔ حل عبارت کے ضمن میں جو تقریر ہوتی ہے اس کو تو یہاں نقل کرنا مشکل ہے۔ کیونکہ ایک تو اس کو نقل کرنا طوالت کا باعث ہے پھر اگر اس کو نقل بھی کر دیا جائے تو اس میں جو اصل چیز ہے یعنی استاذ مکرم دامت برکاتہم کا انداز تفہیم اس کو کاغذ پر کیسے نقل کیا جا سکتا ہے۔ اس لئے یہاں صرف دیباچہ کے مضامین اور متعلقہ فوائد کے ذکر کرنے پر ہی اکتفار کیا جاتا ہے۔

مرتب عفا اللہ عنہ۔

میں ترقی دینے کے لیے چراغ کا کام دیتی ہے۔ نام کا ترجمہ ہوا "کتاب مصابیح کا طاقچہ" یا "احادیث مصابیح کا طاقچہ" مصباح کی روشنی کھلی جگہ رکھنے کی صورت میں پھیلتی ہے اس لئے اس میں تیزی اور قوت کم ہوتی ہے جب اس کو طاقچہ میں رکھا جاتا ہے تو روشنی منضبط ہونے سے تیز اور قوی ہو جاتی ہے اسی طرح مصابیح کی احادیث پہلے بھی بہت نافع تھیں لیکن مشکوٰۃ میں آنے کے بعد ان اُغفال میں جو اَعلام لگے ہیں ان سے ان کی ضوء اور افادیت میں بہت زیادہ اضافہ ہو گیا ہے۔ نیز طاقچہ میں مصباح رکھ کر اور بھی چیزیں رکھنے کی گنجائش ہوتی ہے یہی حال مشکوٰۃ شریف کا ہے کہ اس میں پوری احادیث مصابیح رکھنے کے ساتھ ساتھ اور بھی بہت سی احادیث رکھی گئی ہیں۔

غرضیکہ مصابیح پر وضع اعلام اور الحاقات واصلاحات وتغیرات کے بعد جو مجموعہ تیار ہوا اس نافع ترین ذخیرہ کا نام مشکوٰۃ المصابیح ہے کسی نے خوب کہا ہے۔

لہ لَئِن کان فی المشکاۃ یوضع مصباح ۔۔۔ فہذالک مشکاۃ وفیہا مصابیح

وفیہا من الأنوار ماشاعَ نفعہا ۔۔۔ لہذا اعلیٰ کتبِ الاَنام تَراجیحٌ

ففیہ اصولُ الدین والفقہ والہُدیٰ ۔۔۔ حوائجُ اہل الصدق منہ مناجیح

یعنی اگر عام طاقچوں میں صرف ایک ایک مصباح ہوتا ہے سو یہ طاقچہ تیار ہوا جس میں کئی مصباح ہیں اور اسمیں ایسے انوار ہیں جن کی افادیت عام پھیل چکی ہے اس کو دوسرے حضرات کی تصنیفات پر گوناگوں وجوہ ترجیح حاصل ہیں سو اس میں اصول دین، فقہ ہدایت سبھی کچھ ہے تمام اہل صدق وصفا کی دینی حاجات اس سے بخوبی پوری ہوتی ہیں

مصابیح میں صاحب مشکوٰۃ نے جو اضافات، الحاقات ونفع افزا اصلاحات اور تغیرات کئے ہیں، وہ مشکوٰۃ کے دیباچہ میں وضاحت سے بیان کئے گئے ہیں اس کا ترجمہ اور تشریح اثنائے درس ہو چکی ہے اسی سے مصابیح اور مشکوٰۃ میں فرق وامتیاز کے وجوہ بآسانی سمجھے جا سکتے ہیں۔ سہولت ضبط کے لئے دونوں مبارک کتابوں میں امتیاز اور فرق کے وجوہ الگ ۔۔۔ بیان کر دینا مناسب ہے ان کو یاد کر لیا جائے۔

وجوہ الفرق بین المشکوٰۃ والمصابیح

۱. مصابیح میں متن حدیث سے پہلے صحابی کا ذکر نہیں تھا صاحب مشکوٰۃ نے یہ التزام فرمایا ہے کہ ہر حدیث سے پہلے اس صحابی کا اسم گرامی ذکر فرما دیا ہے جنہوں نے یہ حدیث آنحضرت صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم سے روایت کی ہے۔

۲. مصابیح میں احادیث کے آخر میں مخرجین کا حوالہ بالتعیین نہیں دیا صاحب مشکوٰۃ نے ہر حدیث کے آخر میں

لہ مرقاۃ ص ۲/ج ۱۔

متعین مخرج کا حوالہ دے دیا ہے۔

۳۔ مصابیح اور مشکوٰۃ دونوں اس امر میں تو مساوی ہیں کہ حدیثوں کی پوری سندیں ان میں مذکور نہیں فرق یہ ہے کہ مصابیح میں تعیین مخرج بھی نہیں اور مشکوٰۃ میں ہے جو تعیین مخرج ہے جو بمنزلہ پوری سند ذکر کرنے کے ہے۔

۴۔ مصابیح میں ہر باب کو دو حصوں میں تقسیم کر کے پہلے حصہ کی احادیث کو من الصحاح کے عنوان سے اور دوسرے کو من الحسان کے عنوان سے شروع کیا گیا ہے مشکوٰۃ میں یہ تبدیلی کی گئی ہے کہ پہلے حصہ کو الفصل الاول سے تعبیر کرتے ہیں۔ دوسرے کو الفصل ثانی سے۔ حدیثیں وہی ہیں جو مصابیح میں تھیں فصل اول میں شیخین کی اور ثانی میں غیر شیخین کی۔ غیر شیخین کی احادیث کو حسان کہنا یا تو تغلیباً ہے یا ان کی اپنی اصطلاح ہے کما مر۔

۵۔ مصابیح کے ہر باب کے صرف دو حصے تھے صاحب مشکوٰۃ نے اکثر ابواب میں ایک تیسرے حصہ کا اضافہ فرما دیا ہے جس کو الفصل الثالث سے تعبیر کرتے ہیں اس فصل میں جو احادیث لاتے ہیں وہ مصابیح میں نہ تھیں ان کا اضافہ ہے۔

۶۔ مصابیح میں اصالۃً صرف مرفوع حدیثیں ذکر کی گئی ہیں صاحب مشکوٰۃ نے الفصل الثالث میں موقوف اور مقطوع حدیثوں کو بھی ذکر فرمایا ہے۔

۷۔ مصابیح میں بعض احادیث مختصر تھیں صاحب مشکوٰۃ نے کہیں تو ان کو مختصر ہی رہنے دیا ہے۔ کہیں بعض اسباب و دواعی کی بنا پر ان مختصر حدیثوں کی تکمیل کر دی ہے۔

۸۔ مصابیح میں بعض حدیثیں مکرر تھیں مشکوٰۃ میں تکرار حذف کر دیا گیا ہے۔

۹۔ صاحب مصابیح نے بعض حدیثیں الصحاح کے عنوان کے ماتحت ذکر کیں جس سے معلوم ہوا کہ یہ شیخین کی حدیثیں ہیں لیکن صحیح بخاری، صحیح مسلم، جمع بین الصحیحین للحمیدی اور جامع الاصول میں سے کسی میں بھی نہ مل سکنے کی وجہ سے صاحب مشکوٰۃ نے بعض احادیث میں غیر شیخین کا حوالہ دیا ہے۔

۱۰۔ بعض حدیثیں مصابیح کے دوسرے حصہ میں تھیں جس سے یہ معلوم ہوا کہ یہ حدیثیں صحیحین میں نہ ہوں گی لیکن ان میں سے بعض حدیثیں صاحب مشکوٰۃ کو صحیحین میں مل گئیں اس لئے شیخین کا حوالہ دے دیا۔

۱۱۔ بسا اوقات مصابیح میں حدیث کے اور لفظ ہوتے ہیں مشکوٰۃ میں اور۔ اس کی وجہ یہ کہ مصابیح میں پیش کردہ لفظوں کا حوالہ صاحب مشکوٰۃ کو نہ مل سکا۔ اس لئے اس حدیث کے وہ الفاظ پیش کئے جن کی سند و حوالہ ان کو دستیاب ہو سکا۔

۱۲۔ مصابیح کی بعض حدیثوں کو نقل کر کے کبھی صاحب مشکوٰۃ یوں کہہ دیتے ہیں کہ ما وجدت عدم الروایۃ فی کتب الاصول یا یوں فرما دیتے ہیں وجدت خلافہا فیہا۔ یہ اس وقت فرماتے ہیں جبکہ مصابیح کی روایت بعینہا تفتیش تام

کے بعد بھی ان کو نہ مل سکی اس صورت میں جو اختلاف روایت پاتے ہیں اس کو نقل فرما دیتے ہیں.

۱۳۔ مصابیح کی بعض احادیث کے متعلق شیخ بغوی رحمہ اللہ تعالیٰ نے یہ بتا دیا کہ یہ ضعیف ہے یا غریب یا کوئی اور وصف بیان کیا۔ صاحب مشکوٰۃ نے ایسے موقع پر یہ طرز اختیار فرمایا ہے کہ عام طور پر ضعف یا غرابت وغیرہ کی وجہ بیان کردی بعض جگہ وجہ بیان نہیں کی معلوم نہ ہوسکنے کی وجہ سے یا اس لئے کہ اس میں اختلاف تھا اور یہ طول میں نہ جانا چاہتے تھے

۱۴۔ کتب اصول میں کبھی کسی حدیث کے متعلق صحیح یا حسن یا غریب یا ضعیف یا منکر وغیرہ کوئی صفت بیان کی گئی ہوتی ہے لیکن صاحب مصابیح نے اس کو نقل نہیں کیا صاحب مشکوٰۃ بھی عدم نقل میں انہی کی اتباع کرتے ہیں لیکن کہیں کہیں کسی غرض سے اس کو نقل بھی فرما دیتے ہیں۔

۱۵۔ صاحب مشکوٰۃ نے بعض احادیث کے آخر میں مخرج کا حوالہ معلوم نہ ہوسکنے کی وجہ سے جگہ خالی چھوڑ دی ہے۔

ذکر صحابی رضی اللہ عنہ کے فوائد۔ صاحب مشکوٰۃ ہر روایت کے شروع میں صحابی رضی اللہ عنہ کا ذکر کرتے ہیں جن سے وہ حدیث مروی ہے۔ صحابی رضی اللہ عنہ کا نام ذکر کرنے سے بہت سے فائدے حاصل ہوسکتے ہیں مثلاً

(ا) ناسخ اور منسوخ کے پہچاننے میں مدد ملتی ہے۔ مثلاً ایک مسئلہ میں دو متعارض حدیثیں ہمارے سامنے ہیں. اب غور کرنا پڑے گا ان میں سے کون سی حدیث متقدم ہے کون سی متاخر ہے۔ متاخر ناسخ ہوتی ہے۔ اس تقدم و تاخر کا پتہ چلانے کے میں ذکر صحابی رضی اللہ عنہ سے مدد مل سکتی ہے مثلاً ایک حدیث کو روایت کرنے والے صحابی رضی اللہ عنہ قدیم الاسلام ہیں اور دوسری حدیث کو نقل کرنے والے بعد میں اسلام لائے ہیں۔ اس سے کچھ اندازہ ہوسکے گا کہ کونسی حدیث پہلے کی ہے

ب۔ کبھی دو حدیثوں میں تعارض ہوتا ہے ذکر صحابی رضی اللہ عنہ سے ایک کو ترجیح دینے میں مدد ملتی ہے وہ اس طرح سے کہ مثلاً ایک حدیث کو روایت کرنے والا صحابی رضی اللہ عنہ فقیہ ہوتا ہے اور دوسری حدیث کو روایت کرنے والے صحابی فقیہ نہیں ہیں۔ تمام کے تمام صحابہ عادل تو ہیں لیکن ہر صحابی کا فقیہ ہونا ضروری نہیں۔ فقیہ کی روایت ____________ کو غیر فقیہ کی روایت پر ترجیح دی جاتی ہے ذکر صحابی سے اس کام میں مدد ملے گی

ج۔ کبھی ذکر صحابی سے حدیث کی قوت یا ضعف کا بھی اندازہ لگ جاتا ہے وہ اس طرح سے کہ ایک صحابی کی حدیث جو آگے چلی ہے وہ تو اچھی سند سے پہنچی ہے۔ طالب علموں میں مشہور رہے کہ یہ اچھی سند والی ہے۔ اور دوسرے صحابی کی حدیث جس سند سے آگے چلی ہے وہ سند کمزور ہے اور طالب علموں کو اس بات کا بھی پتہ ہے کہ یہ حدیث جس سند سے پہنچی ہے وہ کمزور ہے۔ صاحب مشکوٰۃ کے صحابی ذکر کردینے سے اس پہچان میں مدد ملے گی۔

تعیین مخرج کے فوائد۔ صاحب مشکوٰۃ نے یہ التزام کیا ہے کہ تعیین مخرج فرماتے ہیں اس میں بہت سے

فوائد ہیں، مثلاً۔

(۱) اجمالی طور پر سند کی حالت معلوم ہوجاتی ہے۔ اس لئے کہ جن مخرجین ومصنفین کے حوالے دیتے ہیں ان کی شرائط معروف ہیں مثلاً علماء اور طلباء جانتے ہیں کہ امام بخاری کس شرط اور معیار پر تول کر حدیث لاتے ہیں جب کہیں گے رواہ البخاری تو اس سے ہم اندازہ کرسکیں گے یہ اسی معیار کی حدیث ہے۔ علیٰ ھٰذا القیاس۔

(۲) مخرجین کی قلت اور کثرت معلوم ہوجاتی ہے کبھی کبھی صاحب مشکوٰۃ ایک حدیث نقل کرکے متعدد مخرجین کا حوالہ دے جاتے ہیں۔ اس سے اس حدیث کے بارے میں اطمینان بڑھے گا کہ اس کی تخریج کرنے والے اتنے حضرات ہیں۔

قواعد و فوائد "ھمزۂ ابن"

دیباچہ میں لفظ ابن کا فی استعمال ہوا ہے اور ویسے بھی کتب حدیث میں لفظ ابن بکثرت استعمال ہوتا ہے عموماً اس کے قواعد سے طلبۂ عزیز ناواقف ہوتے ہیں۔ اس لئے اس لفظ کے بارہ میں اہم فوائد پیش کردینا مناسب ہے۔

(۱) لفظ ابن کا ہمزہ وصلی ہے اور ہمزہ وصلی کا عام قاعدہ یہ ہے کہ جب وسطِ کلام میں واقع ہو تو لکھنے میں رہتا ہے پڑھنے میں گرجاتا ہے۔

(۲) قاعدہ مذکورہ کی بناء پر درج کلام میں آنے کی صورت میں ابن کا ہمزہ کتابت میں آنا چاہیئے صرف تلفظ میں گرجانا چاہیئے لیکن ابن کے استعمال کی ایک خاص صورت استعمال یہ ہے کہ "ایسی ہے کہ جس میں اسکا ہمزہ تخفیفاً کتابت بھی گرادیا جاتا ہے وہ صورت استعمال یہ ہے کہ ابن عَلَمین متناسلین کے درمیان میں واقع ہو یعنی پہلا علم بیٹا ہو اور ابن کے بعد والا علم باپ یا ماں ہو) اور یہ (ابن) پہلے علم کی صفت بن رہا ہو اور دوسرے کی طرف مضاف ہو

ایسی صورت میں ابن کا ہمزہ لکھنے میں بھی گرادیا جاتا ہے جیسے محمد بن اسماعیل۔ محمد بیٹا ہے اسماعیل کا یہ علمین متناسلین ہوئے ابن محمد کی صفت اور اسماعیل کی طرف مضاف ہے اس لئے یہاں اس کا ہمزہ نہ پڑھا جائے گا نہ لکھا جائے گا مشکوٰۃ شریف میں جتنے محدثین کے اسماء مبارکہ ذکر کئے گئے ہیں سب میں یہ قاعدہ چلتا ہے۔

اس صورت میں ہمزہ خطاً گرانے کی وجہ یہ ہے کہ یہ ترکیب عرب میں کثرت سے استعمال ہوتی ہے اور کثرت استعمال خفت کا تقاضا کرتی ہے۔ پڑھنے میں تو یہ ہمزہ گرنا ہی تھا مزید تخفیف یہ ہوئی کہ لکھنے میں بھی گرادیا۔

(۳) اگر لفظ ابن علمین متناسلین کے درمیان میں ہو اور مذکورہ شرطیں بھی پوری ہوں۔ لیکن لفظ ابن سطر کے شروع میں آرہا ہو تو پھر اس کا ہمزہ لکھا جاتا ہے۔

(۴) صورت مذکورہ میں ایک تخفیف یہ بھی ہوتی ہے کہ ابن سے پہلا علم اگر قابل تنوین ہو تو اس کی تنوین بھی گرادی جاتی ہے جیسے محمد بن اسمٰعیل میں محمد منصرف اور قابلِ تنوین ہے اس پر تنوین تخفیفاً گرادی گئی ہے۔

۵. اگر ابن علمین متناسلین کے درمیان تو آئے لیکن پہلے کی صفت نہ ہو بلکہ اس سے خبر ہو تو ابن کا ہمزہ لکھنے میں نہ گرے گا لکھنا ضروری ہے۔ جیسے زیدٌ ابن عمرو جبکہ ابن عمرو مرکب بنا کر زید کی خبر بنانا مقصود ہو (زید عمرو کا بیٹا ہے) اب ابن کا ہمزہ صرف تلفظ میں گرے گا کتابت میں آئے گا۔

۶. محمد بن یزید ابن ماجہ مشکوٰۃ شریف کی اس عبارت میں دو ابن ہیں۔ پہلے بن کا الف لکھنے میں گرانا چاہیئے اس لئے کہ یہ علمین متناسلین کے درمیان ہے۔ محمد بیٹا ہے یزید کا لیکن دوسرے ابن کا الف لکھنا چاہیئے اس لئے کہ یہ علمین متناسلین کے درمیان نہیں۔ یزید ماجہ کا بیٹا نہیں بلکہ اس کا عین ہے ایک قول کے مطابق اور زوج ہے دوسرے قول کے مطابق اس لئے یہ ابن ماجہ یزید کی صفت نہیں بن سکتا بنا بریں اس پر تخفیف کا قاعدہ مذکورہ چسپاں نہیں ہوتا اس کا الف لکھنا چاہیئے جیسے کہ ملا علی قاری مرقات[1] میں فرماتے ہیں "باثبات الف ابن خطاً فانه بدل من ابن یزید ففی القاموس ماجه لقب والد محمد بن یزید صاحب السنن لا جده وفی شرح الاربعین ان ماجة اسم امه۔

حاصل یہ کہ دوسرا ابن یزید کی صفت نہیں بن سکتا بلکہ ابن یزید سے بدل ہے۔ محمد بیٹا یزید کا یعنی بیٹا ماجہ کا اس کو خوب ذہن نشین کر لیا جائے۔ محمد بن یزید ابن ماجہ جیسی تراکیب کتب حدیث میں اور بھی بہت سی ملتی ہیں مثلاً:

(۱) عبد الله بن عمرو ابن ام مکتوم۔ عمرو ام مکتوم کا بیٹا نہیں بلکہ زوج ہے عمرو عبد اللہ کے والد کا نام ہے اور ام مکتوم والدہ کا دوسرے ابن کا الف لکھنا چاہیئے۔

(۲) عبد الله بن اُبَیّ ابن سَلُول۔ سلول عبد اللہ کی والدہ اور ابی کی بیوی ہے۔

(۳) عبد الله بن مالك ابنُ بُحَینَة۔ بحینة عبد اللہ کی والدہ مالک کی زوجہ ہے۔

(۴) مُحَمّدُ بن عَلِیّ ابنُ الحنفیة۔ حنفیہ محمد کی ماں اور حضرت علی کی زوجہ ہیں۔

(۵) اسمٰعیل بن ابراهیم ابنُ عُلَیّة۔ علیہ ابراہیم کی زوجہ اور اسمٰعیل کی ماں ہیں۔

(۶) اسحٰق بن ابراهیم ابن رَاهُوَیه۔ راہویہ ابراہیم ہی کا لقب ہے۔[2]

لفظ ماجہ کی تحقیق

لفظ ماجہ جیم کی تخفیف کے ساتھ ہے اس پر تشدید پڑھنا غلط ہے۔ محمد بن یزید ابن ماجہ کے متعلق عام طور پر ناواقفیت کی بنا پر یہ سمجھ لیا جاتا ہے کہ ماجہ محمد کے دادا اور یزید کے باپ ہیں حالانکہ یہ غلط ہے۔ یزید تو محمد کے باپ ہیں ماجہ یزید کے باپ اور محمد کے دادا نہیں پھر ماجہ کا یزید اور ان کے بیٹے محمد سے کیا رشتہ ہے اس میں دو رائیں ہیں ایک یہ کہ ماجہ یزید کی بیوی اور محمد

---

[1] شرح شرح مائۃ عامل ص ۷۔ [2] ص ۲۵/ ج ۱

[3] شرح مسلم للنووی ص ۶۸/ ج ۱۔

(صاحب سنن ابن ماجہ) کی والدہ ہیں اس صورت میں یزید اور ماجہ میں علاقہ زوجیت کا ہے۔ دوسرے رائے یہ ہے کہ ماجہ محمد کے والد یزید کا لقب ہے اس صورت میں یزید اور ماجہ ایک ہی شخص کے دو نام ہیں۔ یزید محمد کے والد کا علم ہے اور ماجہ انہی کا لقب اور عرف ہے۔ اب یزید اور ماجہ میں علاقہ عینیت کا ہے

تاریخی حیثیت سے ان میں سے کونسی رائے صحیح اور وزنی ہے اس کی مکمل تفصیل کا تو یہ موقع نہیں البتہ مختصراً اتنی بات یاد رکھیں کہ اس میں بھی اختلاف ہے دونوں طرف تصحیح ملتی ہے۔ علامہ سید مرتضیٰ زبیدیؒ نے بعض علماء سے قول اول (ماجہ صاحب سنن محمد کی ماں ہیں) کی تصحیح نقل کی ہے چنانچہ تاج العروس شرح قاموس میں فرماتے ہیں۔

وھناك قول آخر وصححوہ وھو ان ماجة اسم لامه واللہ اعلم[1]	اور اس بارے میں ایک اور قول بھی ہے اور اس کی بھی علماء نے تصحیح کی ہے کہ ماجہ آپ کی والدہ کا نام تھا واللہ اعلم۔

شاہ عبدالعزیز محدث دہلوی رحمہ اللہ تعالیٰ نے بستان المحدثین میں اسی کو صحیح قرار دیا ہے۔ نواب صدیق حسن خان نے بھی اپنی کتاب الحطة بذکر الصحاح الستة اور اتحاف النبلاء المتقین میں بعینہٖ یہی فرمادیا ہے (کہ ماجہ محمد کی ماں ہیں) مگر شاہ عبدالعزیز صاحب دہلوی رحمہ اللہ تعالیٰ نے عجالہ نافعہ میں صاف لفظوں میں تصریح کی ہے کہ ماجہ آپ کے والد یزید کا لقب ہے محمد کی ماں کا نام نہیں[3]

شاہ صاحب نے عجالہ نافعہ میں جو کچھ لکھا ہے اکثر علماء کی تصریحات اسی کے موافق ہیں حقیقت یہ ہے کہ اس بحث کے طے کرنے کا حق سب سے زیادہ مؤرخین قزوین کو ہے کیونکہ امام ابن ماجہؒ خود قزوینی ہیں وصاحب البیت ادری بما فیہ۔ ان (مورخین قزوین) کے بیانات اسی کی تصویب کرتے ہیں کہ ماجہ یزید کا لقب ہے۔ چنانچہ محدث رافعی تاریخ قزوین میں امام ابن ماجہ کے تذکرے میں لکھتے ہیں کہ "انه محمد بن یزید وأن ماجة لقب یزید[4] " ان کا نام محمد بن یزید ہے اور ماجہ یزید کا لقب ہے۔" اور حافظ ابن کثیر نے البدایہ والنہایہ میں حافظ خلیلی کے حوالہ سے جو قزوین کے مشہور مؤرخ ہیں نقل کیا ہے کہ ماجہ یزید کا عرف اور لقب تھا[5]۔

سب سے بڑھ کر یہ کہ اس بارے میں خود امام ابن ماجہ کے مشہور ترین شاگرد حافظ ابوالحسن بن القطان کا بیان موجود ہے جس میں وہ نہایت جزم کے ساتھ تصریح کرتے ہیں کہ ماجہ آپ کے والد کا لقب تھا۔ ظاہر ہے کہ ان تصریحات کے ہوتے ہوئے اب اس بارے میں کوئی شبہ نہیں رہتا تھا کہ ماجہ درحقیقت

---

[1] امام ابن ماجہ اور علم حدیث مؤلفہ حضرت مولانا عبدالرشید نعمانی ص[2] تفصیل کے لئے ص ۲۹۸/
[3] عجالہ نافعہ ص ۲۲/ [4] تہذیب التہذیب ص ۵۳۲/ ج ۹ [5] البدایہ والنہایہ ص ۵۲/ ج ۱۱

آپ کے والد ماجد ہی کا لقب تھا اسی لئے امام نووی نے تہذیب الاسماء واللغات میں اور علامہ مجد الدین فیروز آبادی نے القاموس المحیط میں اور علامہ ابوالحسن سندھی نے شرح ابن ماجۃ میں صاف تصریح کی ہے کہ ماجہ آپ کے والد کا لقب تھا دادا نہیں۔ ایسی صورت میں قواعد املار کے مطابق ابن ماجۃ میں ابن کو الف کے ساتھ لکھنا چاہیئے تاکہ اس کو محمد کی صفت سمجھا جائے یزید یا عبداللہ کی صفت نہ سمجھ لیا جائے۔

"الجمع بین الصحیحین للحمیدی" کا تذکرہ۔

دیباچہ مشکوٰۃ میں الجمع بین الصحیحین للحمیدی کا ذکر کیا گیا ہے حمیدی سے مراد ابوعبداللہ بن ابی نصر حمیدی، اندلسی ہیں۔ مذہب ظاہریہ کی طرف نسبت کرتے ہوئے ان کو "ظاہری" بھی کہہ دیتے ہیں۔ انہوں نے اندلس، مصر، شام، عراق اور حرم شریف میں رہ کر حدیث کی سماعت کی۔ ابن حزم ظاہری کے بھی شاگرد ہیں۔ ابوعبداللہ قرامی، ابن عبدالبر، ابوبکر الخطیب اور دوسرے محدثین سے بھی استفادہ کیا ہے۔[۱]

آپ بہت ہی پرہیزگار اور عفیف الطبع تھے۔ ان کی عفت کا اندازہ اس واقعہ سے لگایا جا سکتا ہے کہ ایک بار ابوبکر بن میمون آپ کے حجرہ پر آئے اور دروازہ کھٹکھٹایا۔ آپ کو کسی مشغولی کی بنا پر علم نہ ہوا۔ اور کوئی جواب نہ دے سکے۔ ابوبکر بن میمون یہ سمجھ کر کہ جب ممانعت نہیں فرمائی تو اجازت ہی ہوگی۔ اندر تشریف لے گئے۔ حمیدیؒ کی ران کھلی ہوئی تھی۔ آپ پر یہ بات نہایت گراں گزری اور دیر تک یہ کہتے ہوئے روتے رہے کہ جب سے مجھ کو تمیز و شعور حاصل ہوا ہے اب تک میری ران کسی نے برہنہ نہیں دیکھی۔[۲]

ولادت۔

آپ کی ولادت کے سلسلہ میں بستان المحدثین میں ہے۔

تولد او در عشرۂ اولی از قرن خامس است۔	ان کی پیدائش قرن خامس کے عشرہ اولیٰ میں ہوئی۔

اور حاشیہ بستان المحدثین میں ابن خلکان کے حوالہ سے نقل کیا گیا ہے۔ کہ ۴۲۰ھ سے قبل پیدا ہوئے۔

وفات

آپکی وفات ۱۷، ذوالحجہ ۴۸۸ھ کو ہوئی۔ یہی تاریخ وفات بستان المحدثین[۳]، عمدۃ القاری[۴] میں نقل کی گئی ہے۔ اور مرقات[۵] میں اور لمعات التنقیح[۶] کے حاشیہ میں بحوالہ التعلیق الالبانی آپ کا سن وفات ۴۸۰ھ لکھا گیا ہے۔

آپکی کرامت

آپ[۷] نے وفات سے قبل کئی بار شہر کے بڑے افسر "مظفر" کو وصیت کی تھی کہ مجھے بشر حافی کے پاس دفن کیا جائے لیکن اس نے کسی وقتی عذر کی بنا پر آپ کو وہاں دفن نہ کیا۔ بلکہ کسی

---

[۱] بستان المحدثین (فارسی۔ اردو) ص ۲۱۲۔ [۲] ایضاً ص ۲۱۳۔ [۳] ص ۲۱۴ [۴] ص ۱۸/ ج ۱

[۵] ص ۲۴/ ج ۱۔ [۶] ص ۴۲/ ج ۱ [۷] بستان المحدثین ص ۲۱۴۔

اور جگہ دفن کر دیا۔ ایک دن اس نے خواب میں حضرت حمیدی کو دیکھا کہ وہ اس بات کی شکایت فرما رہے ہیں۔ چنانچہ اس نے مجبوراً ماہ صفر ۴۱۱ھ آپ کو وہاں سے منتقل کر کے بشر حافی کے پاس دفن کیا۔ اس وقت آپ کی یہ کرامت ظاہر ہوئی کہ آپ کا کفن بالکل تازہ تھا اور بدن بالکل صحیح، سالم تھا اور آپ کے جسم مبارک سے بڑی دور تک خوشبو مہک رہی تھی۔

آپ کے مفید اشعار

بستان المحدثین میں آپ کے بہت سے مفید اشعار نقل کئے ہیں۔ ان میں سے دو شعر یہاں نقل کئے جاتے ہیں۔ جو حقیقت میں بہت ہی نافع اور مفید ہیں۔

لقاء الناس لیس یفید شیئاً — سوی الهذیان من قیل وقال

فاقلل من لقاء الناس الا — لاخذ العلم او اصلاح حال

یعنی لوگوں کی ملاقات کچھ نفع نہیں پہنچاتی۔ سوائے گفت و شنید اور لغوگوئی کے پس لوگوں کی ملاقات کم کر مگر وہ ملاقات جو علم حاصل کرنے کے لئے ہو یا اصلاح حال کی خاطر ہو۔

تنبیہ

یہ حمیدی جن کا تذکرہ کیا گیا جنہوں نے الجمع بین الصحیحین تصنیف فرمائی ہے یہ امام بخاریؒ کے کافی بعد ہوئے ہیں ایک اور حمیدی ہیں۔ جو امام بخاریؒ کے استاذ ہیں۔ امام بخاریؒ اپنی صحیح میں سب سے پہلے انہی کی حدیث لائے ہیں۔ ان کا نام عبداللہ بن زبیر ہے ان کا انتقال ۲۱۹ھ کو ہوا ہے۔ ان دونوں میں عام طور پر اشتباہ ہو جاتا ہے۔

جامع الاصول کا تذکرہ

دیباچۂ مشکوٰۃ میں "جامع الاصول" کا ذکر بھی آیا ہے۔ یہ ابن الاثیر الجزری کی تصنیف ہے جس میں انہوں نے صحاح ستہ کی احادیث کو جمع فرمایا ہے اور الواب کی ترتیب حروف تہجی کے لحاظ سے رکھی ہے۔ یہ نہایت ہی جامع اور مفید کتاب ہے اور اس سے استفادہ بھی سہل ہے۔ علامہ یاقوت رومی اس کتاب کا تعارف کرانے کے بعد لکھتے ہیں۔

اقطع قطعاً انه لم یصنف مثله قط ولا یصنف۔ [1] — مجھے پکا یقین ہے کہ اس جیسی کتاب نہ پہلی تصنیف کی گئی ہے اور نہ ہو سکے گی۔

آپ کا اسم گرامی اس طرح ہے۔ "مجدالدین ابوالسعادات مبارک بن محمد الجزریؒ" زیادہ مشہور ابن الاثیر الجزری کے نام سے ہیں۔ آپ کا انتقال ۶۰۶ھ کو ہوا۔ [2] آپ نے لغات الحدیث پر ایک مفید کتاب لکھی ہے۔ جس کا نام "النهایه" ہے۔

---

[1] فوائد جامعہ ص ۷۳۔ (ناقلاً عن معجم الادبا ص ۲۷۱/ج ۶)

[2] مرقاۃ ص ۲۴/ج ۱، حاشیۂ لمعات ص ۱۸ ناقلاً عن کشف الظنون۔

حالاتِ مُصنِّف

یہ کتاب جس کا درس شروع ہو رہا ہے۔ یہ حدیث کی ایک نہایت ہی بابرکت اور کثیر المنفعۃ کتاب ”مشکوٰۃ المصابیح“ ہے۔ سلف میں ایک بڑی جماعت ایسی رہی ہے جنہوں نے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی مُبارک احادیث کی خدمت کو ہی اپنی زندگی کے لمحات کا مصرف سمجھا۔ اور اپنے تمام تر اوقات اور صلاحیتیں اسی کام کے لئے وقف کر کے تحریراً و تقریراً حدیث کی حفاظت کا عظیم کارنامہ سرانجام دیا۔ ایسی ہی شخصیات میں سے ایک صاحب مشکوٰۃ بھی ہیں۔

کسی علم میں تصنیف کے دو طریقے ہوتے ہیں۔ ایک یہ کہ اس علم میں مستقل کتاب لکھی جائے۔ دوسرا یہ کہ کسی اور کتاب کو اپنی محنت کا میدان بنا کر اس میں کچھ اضافات کر کے اس کو نئی شکل دے دی جائے۔ جس سے اس کتاب کی افادیت میں مزید اضافہ ہو جائے۔ صاحب مشکوٰۃ رحمۃ اللہ علیہ نے دوسرا انداز اختیار فرمایا ہے۔ چنانچہ انہوں نے امام بغوی کی تصنیف لطیف ”المصابیح“ کا انتخاب کر کے اس میں مناسب اور اہم اضافات فرما کر اس کتاب کو جامع ترین اور مفید ترین بنا دیا اور اس کا نام مشکوٰۃ المصابیح رکھ دیا۔ چونکہ یہ کتاب درحقیقت دو عظیم شخصیات کی محنت کا نتیجہ ہے۔ اس لئے یہاں پر ان دونوں شخصیات کے مختصر حالات بتائے جاتے ہیں۔

ترجمہ صاحبِ مصابیح

نام و نسب محی السنۃ رکن الدین، ابو محمد حسین بن مسعود الفراء البغوی محی السنۃ لقب، ابو محمد کنیت اور حسین نام ہے۔ مسعود آپ کے والد صاحب کا نام ہے۔ البغوی صاحبِ مصابیح کی نسبت ہے۔ الفراء آپ کے والد ماجد کی صفت ہے۔ یہ مشتق ہے الفرو سے الفرا کا معنیٰ ہے پوستین دوز یا پوستین فروش۔ آپ کے والد ماجد حضرت مسعودؒ یہی کام کرتے تھے۔

آپ کے لقب ”محی السنۃ“ کی وجہ یہ ہے کہ آپ نے حدیث کی ایک کتاب ”شرح السنۃ“ تالیف فرمائی۔ جب اس کی تالیف سے فارغ ہوئے تو خواب میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی زیارت ہوئی آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا۔ احیاك الله كما احييت سنتي۔ آپ کے اسی ارشادِ گرامی کی بنا پر ان کا لقب محی السنۃ مشہور ہوا۔

البغوی یہ بغ یا بغشور کی طرف نسبت ہے۔ یہ علاقہ خراساں میں ہرات اور مرو کے درمیان ایک بستی ہے اس کو بغا بھی کہہ دیتے ہیں اس کی طرف نسبت کرتے ہوئے آپ کو بغوی کہہ دیا جاتا ہے۔ اگر یہ بغشور کی

طرف نسبت ہے تو بغشور مرکب امتزاجی ہے۔ بَغ اور شُور سے مرکب ہے۔ مرکب امتزاجی کی طرف نسبت کرنے کے دو طریقے ہیں۔ ایک یہ کہ پورے مرکب امتزاجی کے آخر میں یار نسبت لگا دی جائے۔ اس کے مطابق بغشوری ہونا چاہئے تھا۔ دوسرا طریقہ یہ ہے کہ مرکب امتزاجی کے دوسرے جزو کو حذف کرکے یار نسبت جزو اوّل کے آخر میں لگادی جائے۔ جیسے معدیکرب کی طرف نسبت کرتے ہوئے مَعدِیؔ کہہ دیا جاتا ہے۔ اس قسم کی مثالیں کلام عرب میں بکثرت ملتی ہیں۔ یہاں بھی اسی طریقہ کے مطابق بغشور سے بغوی بن گیا۔

البتہ بغویؒ میں ایک بات قابل غور رہ گئی ہے وہ یہ کہ بغ کے آخر میں یار نسبت لگنے سے بَغِیؒ بنتا ہے نہ کہ بغویؒ۔ پھر بغویؒ کیسے بنا؟ اس کا حل یہ ہے کہ لفظ بَغ ملتا جلتا ہے۔ لفظ دَم کے ساتھ۔ اور دَم اسماء محذوفۃ الاعجاز میں سے ہے۔ اسمار محذوفۃ الاعجاز اُن اسمار کو کہتے ہیں جن کا آخری حرف حذف ہوچکا ہو۔ اسمار محذوفۃ الاعجاز کے بارہ میں ضابطہ یہ ہے کہ جب ان کے آخر میں یار نسبت لگائی جائے تو وہ گرا ہوا حرف واپس آجاتا ہے۔ چنانچہ دم کے آخر میں یار نسبت لگائیں تو دمویؒ بن جائے گا۔ بَغ اگرچہ اسمار محذوفۃ الاعجاز میں سے نہیں ہے۔ لیکن چونکہ ان سے ملتا جلتا ہے اس لئے اس کے ساتھ بھی یہی معاملہ کیا گیا اس لئے بغوی بن گیا اور اس طرح کرنے میں ایک حکمت یہ بھی ہے کہ اگر بغیؒ ہی رہنے دیا جاتا تو معنیٰ میں التباس کا خطرہ تھا۔ بغیؒ کا معنی بدکار ہوتا ہے بغویؒ میں اس التباس کا خطرہ نہیں۔

ولادت و وفات آپکی[1] ولادت ۴۳۶ھ میں ہوئی۔ اور وفات[2] راجح قول کے مطابق ۵۱۶ھ ماہ شوال میں ہوئی اور اپنے اُستاذ قاضی حُسین کے جوار میں طالقان میں مدفون ہوئے۔ آپ کے بارے[3] میں ایک قول یہ بھی ہے ۵۱۰ھ میں آپ کی وفات ہوئی۔

مناقب اللہ تعالیٰ نے آپ کو علم و عمل دونوں میں بلند مقام نصیب فرمایا تھا۔ اور اسی کے ساتھ آپ بہت بڑے زاہد بھی تھے۔ کھانا[4] بہت کم کھاتے تھے۔ عام طور پر روٹی کے خشک ٹکڑے پر گزارا فرما لیتے تھے۔ جب عمر کے آخری حصے میں کمزوری بہت بڑھ گئی تو شاگردوں کے اصرار پر روٹی کے ساتھ روغن زیتون کا استعمال شُروع کیا۔

آپ کے تبحرِ علمی کی شہادتیں بڑے بڑے اکابر محدثین وعلمار نے آپ کے بلند مرتبہ کی شہادت دی ہے۔ مثلاً (۱) حافظ ذہبیؒ[5] رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں۔

لہ فوائد جامعہ ص ۱۹۳۔ ٢ہ فوائد جامعہ ص ۱۹۴ ـ البدایہ والنہایۃ ص ۱۹۳/ ج ۱۲ ـ تذکرۃ الحفاظ ص ۵۴/ ج ۴۔ ٣ہ البدایۃ والنہایۃ ص ۱۹۵/ ج ۱۲ ٤ہ تذکرۃ الحفاظ للذہبیؒ ص ۵۵/ ج ۴۔ بستان المحدثین فارسی اردو ص ۱۳۷ ۵ہ تذکرۃ الحفاظ ص ۵۴/ ج ۴۔

البغوی الامام الحافظ" "بورك له فی تصانیفه لقصده الصالح فانه کان من العلماء الربانیین کان ذا تعبدٍ و نسك وقناعة بالیسیر"

آپکے نیک عزم کی وجہ سے آپ کی تصانیف میں برکت عطاء ہوئی تھی۔ اس لئے کہ آپ علماء ربانیین میں سے ہیں۔ آپ عبادت گزار حج کرنے والے اور تھوڑے پر قناعت کرنے والے تھے۔

(۲) حافظ ابن کثیرؒ[له] فرماتے ہیں۔ "کان علامة زمانه فیها (ای فی العلوم) وکان دیناً و رعاً زاھداً عابداً صالحاً"

آپ علوم میں اپنے زمانہ کے علامہ تھے اور دیندار، متقی، زاہد، عبادت گزار اور نیک تھے۔

(۳) علامہ سبکیؒ فرماتے ہیں۔ "کان اماماً جلیلاً ورعاً زاھداً فقیھاً محدثاً مفسراً جامعاً بین العلم والعمل سالکاً سبیل السلف له فی الفقه الید الباسطة"

آپ جلیل القدر امام، متقی، پرہیزگار، فقیہ، محدث، مفسر، علم وعمل کے جامع اور سلف کے طریق کے پیرو کار تھے۔ آپ کو فقہ میں ید طولیٰ حاصل تھا۔

(۴) امام بغویؒ کو حدیث، فقہ اور تفسیر تینوں فنوں میں بہت کمال حاصل تھا۔ حضرت شاہ عبدالعزیز صاحب محدث دہلوی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں۔

" وے جامع است درھرفن۔ وہریک رابکمال رسانیدہ است۔ محدث بےنظیر و مفسر بےعدیل وفقیہ شافعی صاحبِ نقد است۔ [۳]"

آپ تین فنوں میں جامعیت رکھتے تھے اور ہر ایک کو کمال تک پہنچایا تھا۔ آپ بے نظیر محدث اور بے مثال مفسر اور فقہ شافعی کے فقیہ تھے۔

تصانیف

(۱) المصابیح (۲) ارشاد الانوار فی شمائل النبی المختار (۳) ترجمۃ الاحکام فی الفروع۔ (۴) التہذیب فی الفروع (۵) الجمع بین الصحیحین (۶) شرح السنۃ (۷) الکفایۃ فی الفقہ (۸) الکفایۃ فی القراءۃ (۹) معالم التنزیل (۱۰) معجم الشیوخ۔ ان میں سے زیادہ مشہور المصابیح، معالم التنزیل اور شرح السنۃ ہیں۔

ترجمہ صاحب مشکوٰۃ

مشکوٰۃ المصابیح کے مصنف ابوعبداللہ محمد بن عبداللہ الخطیب العمری۔ التبریزی ہیں ابوعبداللہ آپ کی کنیت، ولی الدین لقب ہے۔ محمد آپ کا اسم گرامی ہے۔ مشہور قول کے مطابق آپ کے والد ماجدؒ کا اسم گرامی عبداللہ ہے۔ لیکن صاحب مشکوٰۃ نے خود اپنے رسالہ اکمال فی اسماء الرجال کے بالکل آخر میں اپنے والد ماجدؒ کا نام عبیداللہ لکھا ہے۔ چونکہ آپ تبریز میں خطیب تھے۔ اس لئے

[له] البدایۃ والنہایۃ ص ۱۹۵/ ج ۱۲ [۲] فوائد جامعہ ص ۱۹۴ بحوالہ الطبقات الکبریٰ للسبکی ص ۲۱۴
[۳] بستان المحدثین فارسی، اردو مطبوعہ ایچ۔ایم سعید کراچی ص ۱۳۷۔

غسیب تبریزی کے نام سے مشہور ہیں اور نسباً عمری ہیں۔

آپ ۷۳۷ھ میں مشکوٰۃ المصابیح کی تالیف سے فارغ ہوئے۔ مشکوٰۃ کی تالیف سے فراغت کے بعد آپ نے ایک رسالہ تصنیف فرمایا جس کا نام اکمال فی اسماء الرجال ہے اس میں ان صحابہؓ وتابعین وائمہ کے حالات مختصر اور جامع انداز میں لکھے ہیں جن کا تذکرہ مشکوٰۃ میں ہوا۔ آپ اس رسالہ کی تالیف سے ۷۴۰ھ میں فارغ ہوئے۔ اور غالباً یہی آپ کی وفات کا سال ہے ویسے باوجود تحقیق کے آپ کا سن وفات تعین کے ساتھ معلوم نہ ہو سکا۔ البتہ اتنی بات یقینی ہے۔ ۲۰ رجب ۷۴۰ھ کے بعد ہے کیونکہ آپ نے خود اپنے رسالہ "اکمال" کے آخر میں لکھا ہے کہ اس کی تالیف سے فراغت سے بروز جمعہ ۲۰ رجب ۷۴۰ھ کو ہوئی۔

علم وفضل میں آپ کو جو مقام عالی حاصل تھا وہ آپ کی تالیف مشکوٰۃ المصابیح کی مقبولیت اور نافعیت سے ہی واضح ہو جاتا ہے۔ حضرت ملا علی قاریؒ نے آپ کا تذکرہ ان الفاظ سے فرمایا ہے۔

"لما کان کتاب مشکوٰۃ المصابیح الذی الفہ مولانا الحبر العلامۃ والبحر الفہامۃ مظہر الحقائق وموضح الدقائق الشیخ التقی النقی.........." [۱]

(ترجمہ) جب کہ کتاب "مشکوٰۃ المصابیح" جس کی تالیف کی مولانا بڑے عالم، علامہ اور علم ودانش کے دریا حقائق کے ظاہر کرنے والے اور دقائق کی وضاحت کرنے والے شیخ جو متقی ہیں۔ پاک صاف ہیں۔

آپ کے بلند مقام کا اندازہ اس سے ہو سکتا ہے کہ آپ کے جلیل القدر استاذ علامہ طیبیؒ نے آپ کا تذکرہ "بقیۃ الاولیاء قطب الصلحاء" کے الفاظ سے کیا ہے۔ [۲]

تعداد احادیث مشکوٰۃ ومصابیح

مصابیح میں کل احادیث کی کل تعداد = ۴۴۳۴ ہے

صاحب مشکوٰۃ کی اضافہ کردہ احادیث کی کل تعداد = ۱۵۱۱ ہے

مشکوٰۃ المصابیح کی احادیث کی مجموعی تعداد = ۵۹۴۵ ہے

یوں کہئے کہ مشکوٰۃ شریف میں کل چھ ہزار احادیث ہیں پچپن کم [۳]

شروح مشکوٰۃ شریف

مشکوٰۃ شریف کو منجانب اللہ بے حد قبولیت نصیب ہوئی تالیف سے لے کر اب تک اس سے افادہ واستفادہ مختلف انواع سے پورے عالم اسلام میں عوام وخواص، علماء وطلباء، خطباء ومصنفین غرضیکہ ہر طبقہ میں بہت عموم وشیوع

---

[۱] مرقاۃ ص ۲/ ج ۱ [۲] بحوالہ فوائد جامعہ ص ۵۱۵۔

[۳] مظاہر حق ص ۵/ ج ۱ ـــ التعلیق الصبیح ص ۸/ ج ۱۔

سے جاری ہے۔ ذالك فضل الله يؤتيه من يشاء ۔ علماء امت نے مختلف اطوار سے اس کتابِ مقدس کی خدمت کی ہے ایک نوع خدمت اس کی شرح وحواشی لکھنا ہے چنانچہ اس پر مختلف انداز سے شروح کثیرہ وحواشی لکھے گئے ہیں جن میں صرف چند ایک کا تذکرہ ہم تبرکاً کرتے ہیں۔

(۱) الکاشف عن حقائق السنن۔ یہ صاحب مشکوٰۃ کے[1] استاذ علامہ طیبی رحمہ اللہ تعالیٰ کی لکھی ہوئی شرح ہے یہ مشکوٰۃ شریف کی سب سے پہلی شرح ہے، یہ شرح طیبی کے نام سے مشہور ہے۔ علامہ طیبی کا انتقال صاحب مشکوٰۃ کے انتقال کے تین سال بعد ۷۴۳ھ میں ہوا۔ گویا یہ شرح تالیف مشکوٰۃ کے بعد چھ سال کے عرصہ کے اندر اندر لکھی گئی ہے۔ اس شرح میں حضرت علامہ طیبی نے زیادہ تر فصاحت و بلاغت کے نکات بیان کرنے کی طرف توجہ فرمائی ہے غالباً یہ شرح چھپی نہیں بعض علمی کتب خانوں میں اس کے قلمی نسخے موجود ہیں۔ شارحین نے اس کے بکثرت حوالے دیئے ہیں۔

علامہ طیبی رحمہ اللہ تعالیٰ نے شرح مشکوٰۃ کے علاوہ اور بھی بہت سی مفید کتابیں زیب قرطاس فرمائی ہیں مثلاً فن بلاغت میں التبیان فی علم المعانی والبیان اصول حدیث میں ایک کتاب خلاصہ فی اصول الحدیث لکھی۔ قرآن پاک کی ایک تفسیر لکھی جس کا نام کشاف ہے یہ زمخشری کی کتاب کے علاوہ ہے۔ اس میں زمخشری کے معتزلانہ نظریات کی تردید کی ہے۔ آخر عمر میں آپ نے ایک مبسوط تفسیر لکھنی شروع کی تھی۔ نماز فجر اور ظہر کے مابین اس تفسیر کے لکھے ہوئے حصے کا روزانہ بڑے مجمع میں درس دیتے تھے۔ ظہر اور عصر کے دوران بخاری شریف سُنانے کا معمول تھا۔ بروز منگل بتاریخ ۲۳ شعبان ۷۴۳ھ حسب معمول درس بخاری کے لئے قبلہ رو ہو کر فرضوں کے انتظار میں مراقبہ میں بیٹھے ہوئے تھے اسی حالت میں انتقال ہوا۔

(۲) لمعات التنقیح فی شرح مشکوٰۃ المصابیح مشکوٰۃ شریف کی یہ شرح عربی زبان میں ہے۔ ہندوستان کے مشہور محدث شیخ عبدالحق محدث دہلوی کی لکھی ہوئی ہے۔ شیخ کی ولادت ۹۵۸ھ کو اور وفات ۱۰۵۲ھ کو ہوئی اس شرح کے پہلے قلمی نسخے کہیں کہیں موجود تھے اب مکتبہ معارف علمیہ لاہور نے حق طباعت ادا کرتے ہوئے طبع کرانی شروع کر رکھی ہے۔ چند جلدیں چھپ چکی ہیں۔

(۳) اَشِعَّۃُ اللُّمعات۔ یہ بھی حضرت شیخ عبدالحق محدث دہلوی کی ہی لکھی ہوئی شرح ہے۔ اس میں احادیث مشکوٰۃ کا سلیس و نفیس فارسی زبان میں نہایت فصیح ترجمہ کیا ہے اور ساتھ ساتھ ضروری تشریحات و فوائد کا اہتمام کیا گیا ہے۔ حل مشکوٰۃ کے لئے بہت کافی ہے۔

---

[1] فوائد جامعہ صـ ۲۳۴ تا قلاعن الدرر الکامنۃ للحافظ ابن حجر۔

(۴) مرقاۃ المفاتیح شرح مشکوۃ المصابیح۔ یہ شرح عربی زبان میں ہے۔ مشہور محدث وفقیہ حنفی علامہ علی بن سلطان محمد جو ملا علی قاری کے نام سے معروف ہیں ان کی تصنیف ہے۔ ملا علی قاری رحمۃ اللہ علیہ کا انتقال ۱۰۱۴ھ کو ہوا۔ مبسوط شرح ہے۔ روایات کے ضبط کا خصوصیت سے بہت اہتمام کیا ہے۔ ہر لحاظ سے مفید اور جامع ہے۔ نایابی کے بعد کئی حضرات نے اس کی طباعت کا اہتمام کیا ہے۔ مکتبہ امدادیہ ملتان نے ۱۱ جلدوں میں مکمل طبع کرائی ہے۔

(۵) حضرت شاہ محمد اسحٰق محدث دہلوی رحمہ اللہ تعالیٰ کے مشہور شاگرد حضرت علامہ قطب الدین خان دہلویؒ نے قدیم اردو زبان میں مشکوٰۃ شریف کی بہترین شرح لکھی ہے جس کا نام مظاہر حق ہے۔ نہایت مستند اور مقبول عند العلماء ہے اس کے مضامین زیادہ تر اشعۃ اللمعات سے ماخوذ ہے۔

(۶) علامہ سید شریف رحمہ اللہ نے مشکوٰۃ شریف پر حاشیہ رقم فرمایا ہے جو علامہ طیبی کی شرح سے اختصار کیا گیا ہے۔

(۷) مشہور محدث حضرت مولانا محمد ادریس کاندھلوی رحمہ اللہ نے اپنے استادِ معظم حضرت علامہ محمد انور شاہ کشمیری قدس سرہ کے ایماء پر عربی زبان میں شرح مشکوٰۃ لکھی، جس کا نام "التعلیق الصبیح علیٰ مشکوٰۃ المصابیح" ہے یہ آٹھ جلدوں میں ہے۔ پہلی چار جلدیں دمشق میں طبع ہوئیں۔ اور آخری چار جلدیں لاہور میں طبع ہوئیں۔

حدیث انما الاعمال بالنیات

حدیث کا شان ورود طبرانیؒ[1] نے اپنے معجم کبیر میں اور سعید بن منصور نے اپنی سنن میں اس واقعہ کی تخریج کی ہے۔ کہ ایک شخص نے کسی عورت کو پیغام نکاح دیا تھا۔ اس نے یہ شرط لگائی تھی کہ ہجرت کرو گے تو تمہارے ساتھ نکاح کر سکتی ہوں۔ یہ عورت ام قیس ہے۔ اس کا نام قیلہ ہے۔ اس شخص نے اس سے نکاح کرنے کے لئے ہجرت کی۔ اس شخص کو مہاجر ام قیس کہا جاتا تھا۔

حافظؒ[2] نے طبرانی کی روایت کو علیٰ شرط الشیخین قرار دیا ہے۔ لیکن حافظ نے یہاں یہ فرمایا ہے کہ اس حدیث میں یعنی مہاجر ام قیس والے واقعہ میں ایسی کوئی بات موجود نہیں جس سے یہ پتہ چلے کہ یہ واقعہ اس حدیث کا شان ورود ہے مطلب حافظ کے کلام کا یہ ہے کہ مہاجر ام قیس والا واقعہ سنداً تو بالکل صحیح ہے۔ لیکن اس واقعہ کے کسی لفظ سے یہ بات ثابت نہیں ہوتی کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اس واقعہ کی وجہ سے حدیث انما الاعمال بالنیات بیان کی تھی۔

لیکن ارشاد القاری میں نقل کیا گیا ہے کہ علامہ محمد عابد السندھی نے اپنی کتاب مواہب لطیفہ میں علامہ السیوطی کے رسالہ کے حوالے سے نقل کیا ہے کہ زبیر بن بکار نے اپنی کتاب اخبار مدینہ میں نقل کیا ہے کہ ایک شخص نے ام قیس کے لئے ہجرت کی تھی اس پر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حدیث انما الاعمال بالنیات بیان کی ہے اس میں تصریح ہو گئی کہ یہ واقعہ شان ورود بنتا ہے حدیث انما الاعمال بالنیات کا۔

حدیث کی اہمیت محدثینؒ[3] اور علماء کی نظر میں اس حدیث کو بڑی اہمیت حاصل ہے۔ اس کی اہمیت کو مختلف انداز اور تعبیرات سے بیان کیا گیا ہے۔ بعض نے کہا کہ یہ حدیث پورے دین کا ثلث ہے۔ یہ رائے بہت سے اکابر کی ہے جن میں سے امام شافعی، امام احمد بن حنبل امام ابوداؤد، امام ترمذی، عبد الرحمٰن بن مہدی وغیرہم بھی ہیں۔ ثلث العلم کہنے کی وجہ امام بیہقی نے یہ بتائی ہے کہ اسلامی اعمال جن کا کسب بندہ کرتا ہے۔ تین قسم کے ہیں، بعض وہ جن کا تعلق دل سے ہے مثلاً تواضع، محبت الٰہی وغیرہ۔ دوسرے وہ اعمال جن کا تعلق زبان سے ہے۔ تیسرے باقی جوارح واعضاء سے تعلق رکھنے والے اعمال (یہ حدیث دل سے تعلق رکھنے والے اعمال کی اصلاح کے بارے میں ہے لہٰذا تین قسموں میں سے ایک قسم پر مشتمل ہے تو گویا علم کا تیسرا حصہ اس میں

---

[1] اقتباس از فتح الباری ص ۱۱/ ج ۱ و عمدۃ القاری ص ۱۹-۲۰/ ج ۱۔ [2] فتح الباری ص ۱۰/ ج ۱
[3] مرقاۃ ص ۴۲/ ج ۱۔

سمایا ہوا ہے۔

بعض نے کہا ہے کہ یہ حدیث نصف العلم ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ اعمال دو قسم کے ہیں ۱؎ وہ اعمال جن کا تعلق ہمارے قالب سے ہے۔ ۲؎ وہ اعمال جن کا تعلق قلب سے ہے۔ یہ حدیث ان اعمال کے بارہ میں ہے جو قلب سے متعلق ہیں تو گویا یہ نصف العلم ہے۔

بعض نے اس کو ربع العلم کہا ہے وجہ یہ کہ بنیادی درجہ کی نیکیاں جن پر زہد اور تقویٰ کی بنیاد ہے وہ چار ہیں۔ ان میں سے ایک کو اس میں بیان کر دیا گیا ہے۔ وہ چار باتیں مندرجہ ذیل شعر میں بیان کی گئی ہیں۔

عمدۃ الخیر عندنا کلمات   اربع قالھن خیر البریۃ

اتق الشبہات وازھد ودع ما   لیس یعنیک واعملن بنیۃ۔

ملا علی القاری نے ان شعروں کی نسبت حضرت امام شافعی کی طرف کی ہے۔ لیکن یہ نسبت صحیح نہیں۔ صحیح یہ ہے کہ یہ شعر علامہ طاہر بن مفوز کے ہیں جیسا کہ علامہ عینی نے فرمایا ہے۔ عبدالرحمٰن بن مہدی نے فرمایا ہے کہ مَن اراد ان یصنف کتاباً فلیبدأ بھذا الحدیث۔ اور خود بھی فرماتے ہیں۔ لو صنفت کتاباً لبدأت فی کل باب منہ بھذا الحدیث۔

تجزیۂ حدیث اس حدیث کو تین حصوں میں تقسیم کیا جا سکتا ہے۔ (۱) انما الاعمال بالنیات (۲) وانما لامرئ مانوی (۳) فمن کانت ھجرتہ الی آخر الحدیث۔ ان تینوں حصوں کی الگ الگ تشریح کی جائے گی۔

تشریح جزء اول

شرح مفردات **اِنَّمَا** کلمہ اِنَّمَا مفید حصر ہے۔ اِنَّمَا کی اصل میں علماء کا اختلاف ہے بعض کہتے ہیں کہ یہ اِنَّ اور ما زائدہ سے مل کر بنا ہے اور بعض کہتے ہیں کہ یہ اِنَّ اور مَا کافہ سے مرکب ہے یہ مَا اِنَّ کو عمل سے روکتا ہے۔ بعض نے کہا کہ یہ اِنَّ اور ما نافیہ سے مرکب ہے اِنَّ تاکید اثبات کے لئے آتا ہے اور ما نفی کے لئے آتا ہے دونوں کے ملنے سے حصر پیدا ہو جاتا ہے حصر نفی اور اثبات کے مجموعے کا نام ہے۔ چند چیزوں کی نفی کر کے کسی چیز کا اثبات کرنا یہ حصر کہلاتا ہے۔

بعض کی رائے یہ ہے کہ یہ اِنَّمَا کسی سے مرکب نہیں بلکہ بسیط ہے اور مستقل بالرأس ہے اس کی اصل خواہ کچھ ہو یہ مرکب ہو یا بسیط مرکب ہونے کی صورت میں ما زائدہ ہو یا کافہ ہو یا نافیہ ہو اتنی بات پر سب کا

۱؎ عمدۃ القاری ص ۲۲ / ج ۱۔

اتفاق ہے کہ اِنَّمَا مفید حصر ہے۔

حصر کا معنیٰ یہ ہے کہ سب چیزوں سے یا کچھ چیزوں سے حکم کی نفی کر کے ایک کے لئے اثبات کرنا اگر سب چیزوں کی نفی کر کے ایک کے لئے اثبات ہو تو حصر حقیقی ہے اور اگر بعض کی نفی کر کے ایک کے لئے اثبات ہو تو حصر اضافی ہے۔

اَلْاَعْمَالُ، یہ عمل کی جمع ہے۔ عمل اور فعل میں فرق یہ ہے کہ عمل کا اطلاق صرف اختیاری کاموں پر ہوتا ہے غیر اختیاری کاموں کو عمل نہیں کہتے ہیں فعل کا اطلاق عام ہے اختیاری کام کو بھی کہہ دیتے ہیں اور غیر اختیاری کام کو بھی شریعت میں چونکہ انسان کو تکلیف اُس کی اختیاری حد تک ہی دی جاتی ہے غیر اختیاری کام کا مکلف نہیں بنایا جاتا اس لئے اِعْمَلُوْا صَالِحًا فرمایا ہے۔ اِفْعَلُوْا صَالِحًا نہیں فرمایا نیز عمل کا ترجمہ ہے ساختن اور فعل کا ترجمہ ہے کردن عمل کے مفہوم میں کچھ دوام و استمرار سمجھ میں آتا ہے بخلاف فعل کے۔ شریعت میں نیک کاموں پر دوام مطلوب ہے۔ اس لئے نیک کاموں کا مطالبہ اِعْمَلُوْا صَالِحًا کے لفظوں سے کیا ہے مطلب یہ ہے کہ اپنے اختیار کی حد تک ہمیشہ نیک کام کرتے رہو۔

اَلنِّیَّاتُ، یہ نیت کی جمع ہے نیت مصدر ہے نَوٰی یَنْوِیْ کا نِیَّتٌ کے نون کے نیچے کسرہ ہے یا پر دو وجہیں جائز ہیں تشدید اور تخفیف مشہور اور فصیح وجہ تشدید یار ہے تخفیف بھی جائز ہے۔ تشدید یار کی صورت میں اصل میں یہ لفظ نِوْیَۃٌ تھا بروزن فِعلۃٌ صرفی کے قاعدے سے واؤ کو یار کیا اور یار کو یار میں ادغام کیا نِیَّۃٌ ہو گیا تخفیف یار کی صورت میں اس کی توجیہہ یہ ہو گی کہ لام کلمے کو حذف کر دیا گیا اور اس کے عوض میں تاء لگا دی گئی نیت بن گیا، بہر کیف یہ لفظ لفیف مقرون ہے۔

نیت اور ارادہ میں فرق۔ جب نیت کا لفظ استعمال کیا جائے تو ناوی کی غرض کا ذکر کرنا ضروری سمجھا جاتا ہے جب ارادہ کا لفظ ذکر کیا جائے تو اس کے ساتھ مرید کی غرض کا کرنا ضروری نہیں۔ مثلاً جب نیت کا لفظ استعمال کریں گے تو یوں کہیں گے۔ "نویتُ کذا لکذا" صرف "نویتُ کذا" کہہ دینا کافی نہیں گا۔ اور جب ارادہ کا لفظ استعمال کریں تو "اردت کذا" کہنا کافی ہے "لکذا" ساتھ کہنا ضروری نہیں۔

مفہوم حدیث۔ اِنَّمَا الْاَعْمَالُ بِالنِّیَّاتِ کا حاصل مطلب یہ کہ اعمال کے عند اللہ مقبول یا مردود ہونے کا دارومدار صرف نیات پر ہے اگر اچھی نیت سے عمل کیا جائے تو اللہ کے ہاں قبول ہو گا اگر بری نیت سے عمل کیا جائے تو اللہ کے دربار سے مردود ہو گا اس لئے ہر عمل میں اخلاص اور تصحیح نیت کا اہتمام کرنا چاہیئے۔ اس حدیث میں اخلاص فی العمل کی ترغیب دینا مقصود ہے۔

حقیقتِ اخلاص اس حدیث کا اصل موضوع ہے اخلاص کی تعلیم اور ترغیب دینا۔ اخلاص کی حقیقت لغت کے اعتبار سے یہ ہے کہ جس چیز میں کوئی کھوٹ مل سکتا ہو۔ ملاوٹ کی جا سکتی ہو تو اس کو کھوٹ اور ملاوٹ سے پاک صاف رکھنا۔ لغت کے اعتبار سے اخلاص کا حاصل یہ ہوا کسی شئی کو شوائب یعنی ملاوٹوں سے بچا کر رکھنا۔ مثلاً دُودھ میں پانی کی ملاوٹ کی جا سکتی ہے۔ دودھ کو اس ملاوٹ اور شائبہ سے بچالینا اخلاص اللبن کہلائے گا۔ اور ملاوٹ سے بچنے والے دُودھ کو اللبن الخالص کہیں گے۔

شریعت کی اصطلاح میں اخلاص کا معنی ہے اپنے عمل کو غیر اللہ کے شوائب سے بچا کر رکھنا مطلب یہ ہے کہ عمل صرف اللہ کے لئے ہونا چاہیئے۔ اس میں کوئی اور شائبہ نہ آنا چاہیئے۔ عمل میں شائبہ یہ ہو سکتا ہے کہ دنیوی اغراض میں سے کسی غرض کے لئے کیا جائے۔ ہر قسم کے شائبہ سے بچانا اخلاص العمل کہلائے گا۔

عملِ مشُوب کا حُکم

عمل کی تین قسمیں ہر کام کرنے کا کوئی نہ کوئی باعث اور محرک ضرور ہوتا ہے۔ اس باعث اور محرک کے اعتبار سے عمل کی تین قسمیں ہیں۔ (۱) عمل کا باعث اور محرک صرف اخروی غرض ہو۔ اللہ کی رضا حاصل کرنا ثواب اور جنّت لینا۔ (۲) عمل کا باعث صرف دنیوی غرض ہو مثلاً لوگوں کی نظر میں وجاہت حاصل کرنا۔ یا کوئی اور غرض دنیوی حاصل کرنا۔ (۳) کسی عمل میں باعثین کی شرکت ہو۔ یعنی غرضِ اخروی کے لئے بھی کیا جا رہا ہو۔ غرضِ دنیوی کے لئے بھی۔

تیسری قسم کو عمل مشُوب کہتے ہیں یعنی ملاوٹ والا عمل اور پہلی دونوں قسموں کو عملِ خالص کہتے ہیں۔ پہلی قسم خالص للآخرۃ ہے۔ دوسری قسم خالص للدُنیا ہے۔ لغت کے اعتبار سے ان دونوں صورتوں کو اخلاص کہا جا سکتا ہے۔ اس لئے کہ ہر ایک میں غرض ایک ہی ہے دوسری جانب کی ملاوٹ نہیں ہے۔ لیکن شریعت میں جب اخلاص کا لفظ بولا جاتا ہے مُراد اخلاص العمل للآخرۃ ہوتا ہے اپنے عمل کو دنیوی اغراض کے شوائب سے پاک کر لینا۔

تینوں قسموں کا حُکم پہلی قسم بالاتفاق مقبُول ہے اس پر ثواب ملے گا۔ دوسری قسم بالاتفاق مردود ہے اس پر عقاب ہوگا۔ تیسری قسم یعنی عمل مشوب کے حکم میں تفصیل ہے۔ عملِ مشوب وہ عمل ہے جس میں دونوں غرضیں ملی ہوئی ہوں اس کی تین حالتیں ہو سکتی ہیں۔ (۱) باعثین مساوی ہوں۔ یعنی پچاس فیصد دنیوی غرض ہے۔ اور پچاس فیصد اخروی غرض ہے۔ (۲) باعث دنیوی غالب ہو۔ باعث اخروی مغلوب ہو مثلاً اسّی فیصد دنیوی غرض ہے بیس فیصد اخروی غرض ہے۔ (۳) باعث اخروی غالب ہے اور باعث دنیوی مغلوب ہو

پہلی حالت میں نہ ثواب ہے نہ عقاب اکثر علماء کی رائے یہی ہے۔ دونوں غرضیں ایک دوسرے کی مزاحم بن گئی ہیں۔ باقی قسموں کا کیا حکم ہے؟ اس میں تین قسم کے اقوال ہیں جو سید مرتضیٰ زبیدی نے اتحاف شرح احیاء میں نقل کیے ہیں۔ ایک قول اشد ہے۔ دوسرا اخف ہے۔ تیسرا اعدل ہے۔

(۱) علامہ عز الدین بن عبد السلام اور علامہ محاسبی اور علامہ صلاح الدین علائی کا مذہب یہ ہے کہ جس عمل میں تھوڑی سی غرض دنیوی بھی مل جائے وہ مردود ہے یہ قول اشد ہے۔

(۲) بعض علماء کا قول نقل کیا ہے کہ جس عمل میں تھوڑی سی بھی غرض اخروی مل جائے وہ مقبول ہے۔ یہ قول سب سے نرم ہے۔

(۳) امام غزالی، علامہ قرطبی اور جمہور علماء کی رائے یہ ہے کہ دوسری تیسری قسم نہ مطلقاً مقبول ہے۔ نہ مطلقاً مردود ہے۔ بلکہ اس میں تفصیل ہے۔ وہ یہ کہ جب باعث اخروی غالب ہو باعث دنیوی مغلوب ہو۔ اس پر ثواب مل جائے گا۔ لیکن اتنا ثواب نہیں ملے گا۔ جتنا خالص للآخرۃ ہونے کی صورت میں ملنا تھا۔ بلکہ جس قدر دنیوی غرض کی ملاوٹ ہوگئی ہے اس قدر ثواب کم ہوجائے گا۔ جب غرض دنیوی غالب ہو اس پر عقاب ہوگا لیکن اتنا عقاب نہیں ہوگا۔ جتنا خالص للدنیا ہونے کی صورت میں ہونا تھا بلکہ جس قدر اخروی غرض مل گئی ہے اتنا عقاب کم ہوجائے گا۔ یہ قول معتدل ہے۔ اسے عقل و نقل قبول کرتے ہیں۔ قرآن پاک میں ہے مَن یعمل مثقال ذرۃ خیراً یرہ ومن یعمل مثقال ذرۃ شراً یرہ۔ اس قول میں اس قانون کی پوری رعایت ہے ذرہ خیر کو نظر انداز کیا گیا ہے۔ نہ ذرہ شر کو۔

محمل حدیث ـــــ ایک غلط فہمی کا ازالہ

حدیث کے اس جملے سے یہ بات سمجھ آئی کہ نیات کی اعمال میں تاثیر ہوتی ہے اچھی نیت سے اعمال کے ثمرات بھی اچھے ہوجاتے ہیں اور بری نیت سے ثمرات بھی برے ہوجائیں گے۔ لیکن یہاں یہ سمجھ لینا ضروری ہے کہ ہر قسم کے عمل میں نیت موثر نہیں۔

اعمال کی تین قسمیں ہیں۔ (۱) طاعات یعنی وہ کام جن کو شریعت نیکی اور ثواب کا کام قرار دیتی ہے (۲) معاصی یعنی گناہ کے کام۔ (۳) مباحات یعنی جائز کام جو فی نفسہ نہ طاعت ہیں نہ معصیت ہیں مثلاً اچھا کھانا اچھا پہننا وغیرہ۔ نیت کی تاثیر طاعات اور مباحات میں ہوتی ہے۔ معاصی میں نیت کی کوئی تاثیر نہیں مطلب یہ ہے کہ جس کام کو شریعت نے معصیت اور گناہ کہا ہے وہ بہر صورت گناہ ہے خواہ بری نیت سے ہو خواہ اچھی نیت سے ہو۔ اگر گناہ کرتے وقت کوئی آدمی اچھی نیت گھڑ لے تو اس سے وہ کام جائز نہیں ہوجائے گا۔ وہ گناہ اب بھی گناہ ہی رہے گا۔ بلکہ جس کام کو شریعت گناہ کہہ دے اُس کو ثواب سمجھنا یا

اُس میں اچھی نیت کرنا یا اُس میں مصلحتیں تلاش کرنا یہ شریعت کی توہین اور اس کا مقابلہ ہے وہ اُس کو گناہ قرار دے رہے ہیں اور یہ اس میں مصالح تلاش کر رہا ہے۔ مثلاً ایک آدمی کسی ایسے طریقے سے چندہ وصول کرتا ہے جس کو شریعت نے ناجائز کہا مثلاً کسی پر دباؤ دے کر چندہ لینا یہ شریعت میں جائز نہیں ایک آدمی کہتا ہے کہ میں اس طریقے سے چندہ کونسا اپنی ذات کے لئے کر رہا ہوں میں تو مسجد یا مدرسہ کے لئے کر رہا ہوں مسجد یا مدرسہ کی خدمت کی نیت اچھی ہے لیکن اس اچھی نیت سے چندہ حاصل کرنے کا وہ طریقہ جائز نہیں ہو جائے گا جس کو شریعت نے ناجائز کہا ہے ہو یا مثلاً ناچ وغیرہ کرانا معصیت ہے ایک آدمی کہتا ہے کہ میں تو ناچ اس لئے کراتا ہوں کہ اس بہانے سے لوگوں کو اکٹھا کر کے نماز کی وعظ کہہ دوں یہ نیت اگرچہ اچھی ہے لیکن اس نیت سے ناچ جائز نہیں ہو جائے گا۔ وہ معصیت ہی رہے گا۔

غرضیکہ اچھی نیت سے معصیت جائز نہیں ہو سکتی اس میں نیت کی کوئی تاثیر نہیں البتہ طاعات اور مباحات میں نیت کی تاثیر ہے ان پر ثواب ملنا یا نہ ملنا یہ نیت پر موقوف ہے اِنَّمَا الْاَعْمَالُ بِالنِّيَّاتِ میں اعمال سے مراد طاعات اور مباحات ہیں ان پر ثواب کا ملنا یا نہ ملنا یہ نیت کے سپرد ہے مثلاً نماز میں اگر اچھی نیت ہے تو ثواب ملے گا اگر بری نیت ہے تو ثواب نہیں ملے گا بلکہ عقاب ہوگا یہ طاعات کی مثال ہوئی یہی حال مباحات کا ہے مثلاً اچھی غذا کھانا یہ فی نفسہ مباح ہے اگر اچھی غذا اس لئے کھاتا ہے تاکہ علم و عمل میں اور نیکی میں مزید طاقت پیدا ہو یہ اچھی نیت ہے اس کی برکت سے یہ اچھی غذا کھانا طاعت بن جائے گا اگر اچھی غذا کھائی اس غرض سے کہ اس سے طاقت پیدا ہو اور اس سے فسق و فجور کروں یہ بری نیت ہے اس نے اس مباح کو معصیت بنا دیا ہے خلاصہ یہ کہ نیت اپنا انقلابی اثر طاعات اور مباحات میں دکھاتی ہے معاصی میں اس کا انقلابی اثر نہیں ہوتا۔ اس کو دھیان میں رکھنا چاہیئے بہت سے دیندار قسم کے لوگ بھی اس غلطی میں مبتلا ہو جاتے ہیں خلاف شرع کام کرتے ہیں اور تاویل یہ کرتے ہیں کہ ہماری نیت اچھی ہے یہ بڑی جرأت اور جسارت کی بات ہے شریعت کے مقابلے میں۔

ایک اور غلط فہمی کا ازالہ

اس میں شک نہیں کہ اخلاص میں کافی کھوٹ ملتے رہتے ہیں بعض لوگ ان شوائب سے ڈر کر نیک کام کرنا ہی چھوڑ دیتے ہیں کہ جب ہم سے شوائب ریا دور نہیں ہوئے اور اخلاص کامل نہیں آیا تو پھر نیکی کرنے کا فائدہ کیا۔ یہ بہت بڑی شیطانی چال ہے۔ امام غزالیؒ اور دوسرے مشائخ نے اس پر خصوصی تنبیہات فرمائی ہیں۔ ریا کے ڈر سے عمل کو چھوڑ بیٹھنا یہ شیطان کو کامل درجہ کا خوش کرنا ہے۔ جب نیکی کرتا تھا بغیر اخلاص کامل کے شیطان کو ایک خوشی تھی یعنی ترکِ اخلاص کی خوشی جب اس نے کام ہی چھوڑ دیا تو اب شیطان کو دو خوشیاں نصیب ہو گئیں۔ ایک ترک عمل کی اور ایک ترک اخلاص کی تو دشمن کو زیادہ خوش کرنا احمقانہ حرکت ہے۔

فائدہ مشائخ نے تصریح کی ہے کہ ریا کے خوف سے عمل چھوڑ دینا یہ خود ریا ہے اس لئے کہ اِخلاص کا مقصود تو یہ تھا کہ نظر صرف اللہ تعالیٰ پر رہے جب لوگوں کے دکھاوے کے خیال سے عمل چھوڑا تو معلوم ہوا کہ اسکی نظر غیروں پر ہے یہ بڑی قبیح حرکت ہے تو عمل چھوڑ کے کونسا کمال حاصل کیا ہے کہ دُشمن کو اور زیادہ خوش کر دیا اور خالق کا وظیفہ چھوڑ کر مخلوق پر نظر رکھنے کا وظیفہ شروع کر دیا۔ شانِ عبدیت یہ ہے کہ نہ غیر اللہ کے لئے کام کرنا ہے نہ اُن کے لئے چھوڑنا ہے صرف اللہ تعالیٰ پر نظر ہونی چاہیئے۔

اس بات پر بھی نظر کرنا ضروری ہے کہ اِخلاص کو حاصل کرنا کوئی مشکل بات نہیں اخلاص مأمور بہ ہے۔ اور شریعت اُسی چیز کا امر کرتی ہے جو اختیار اور بس میں ہو۔ ہر کام کے شروع میں اتنا دھیان کر لینا کہ میں اللہ کو راضی کرنا چاہتا ہوں یہ اختیاری بھی ہے آسان بھی ہے صرف تھوڑی سی توجہ کی ضرورت ہے افسوس ہے کہ اللہ کا صحیح بندہ بننے کے لئے اتنی توجہ بھی نہ کی جا سکے۔ ریا کوئی ایسی بلا نہیں جو خواہ مخواہ چمٹی پھرے۔ ریا کی حقیقت یہ ہے کہ اپنے اختیار سے یہ خیال لائے کہ لوگ اس پر واہ واہ کریں۔ تو اپنے اختیار سے ایسی بات نہ آنے دے تو ریا خود بخود نہیں لپٹے گی۔

یہاں یہ بات ضرور ہے کہ کبھی اپنے اختیار سے دِل میں غیر اللہ کو خوش کرنے کا خیال نہیں لاتا۔ لیکن دکھانے کے وساوس آتے رہتے ہیں تو یہ یاد رکھا جائے کہ یہ ریا نہیں ہے یہ وساوس ریا ہیں اور وساوس ریا پر کوئی مواخذہ نہیں وساوس اگرچہ کفر و شرک کے بھی آجائیں تو کوئی مواخذہ نہیں بلکہ مشقت برداشت کرنے کا اجر ملتا ہے اس لئے اس سے گھبرانا نہیں چاہیئے خلاصہ ساری بات کا یہ ہے کہ ہر نیک کام میں توجہ سے اللہ کو خوش کرنے کا دھیان رکھے غیر اللہ کو خوش کرنے کی غرض نہ رکھے یہ بالکل اختیاری اور آسان بات ہے اسی کا شریعت نے امر کیا ہے۔ نہ بے فکر ہونا چاہیئے نہ گھبرانا چاہیئے۔

متعلق باء کی بحث ـــــــ اور ایک اختلافی مسئلہ

متعلق باء کی بحث۔ بالنیات میں باء جارہ ہے اور النیات مجرور۔ یہ ظرف مستقر ہے محل خبر میں ظرف مستقر کا متعلق فعل محذوف ہوتا ہے۔ وہ فعل محذوف کبھی فعل عام ہوتا ہے۔ اور کبھی فعل خاص۔ قاعدہ اس کا یہ ہے کہ اگر کسی قرینہ سے کسی فعل خاص کی تعیین ہو جائے تو وہ فعل خاص مقدر نکالنا چاہیئے۔ ورنہ فعل عام نکالنا چاہیئے۔ مشہور افعال عامہ چار ہیں۔ (۱) کون (۲) ثبوت (۳) وجود (۴) حصول۔

یہاں غور طلب بات یہ ہے کہ "بالنیات" کا متعلق کونسا فعل ہے؟ کوئی فعل عام تو اس کا متعلق اس لئے نہیں ہو سکتا کہ افعالِ عامہ میں سے کسی فعل کو مقدر ماننے سے بظاہر یہ مطلب بنے گا کہ اعمال

کا وجودِ حسی بغیر نیّت کے نہیں ہوتا اور یہ بات صحیح نہیں۔ کیونکہ اعمال کا وجودِ حسی تو بغیر نیّت کے بھی ہو سکتا ہے۔ لہٰذا یہاں کوئی فعل خاص ہی مقدر نکالنا پڑے گا۔ اب کون سا فعلِ خاص نکالنا چاہیئے۔ اس میں بحث ہوئی ہے۔ شافعیہ نے اس کا متعلق صحت نکالا ہے۔ یعنی " انما الاعمال تصح بالنیات " یعنی نیّت کے بغیر کوئی عمل صحیح نہیں ہوگا۔ ہر عمل کی صحت موقوف ہے۔ نیّت پر۔ یہ متعلق نکال کر شافعیہ نے ایک اختلافی مسئلہ میں اس حدیث کو حنفیہ کے خلاف پیش کیا ہے۔ حالانکہ حدیث حنفیہ کے خلاف نہیں۔ بلکہ ان کا نکالا ہوا متعلق حنفیہ کے خلاف پڑتا ہے۔

اختلافی مسئلہ وضو بغیر نیّت کے صحیح ہے یا نہیں ؟ حنفیہ کے نزدیک وضو بغیر نیّت کے ہو جاتا ہے اس سے نماز پڑھ سکتے ہیں۔ اگرچہ اس پر ثواب نہ ملے شافعیہ کے نزدیک بغیر نیّت کے وضو صحیح ہی نہیں ہوتا۔

شافعیہ کا الزام حدیث کا تقاضا یہ ہے کہ ہر عمل کی صحت کے لئے نیّت شرط ہے اور وضو بھی ایک عمل ہے لہٰذا اس کی صحت کے لئے بھی نیّت شرط ہونی چاہیئے اور حنفیہ وضو میں نیّت شرط قرار نہیں دیتے۔ لہٰذا یہ حدیث حنفیہ کے خلاف ہے۔

الزامی جواب۔ شافعیہ نے کہا ہے کہ اعمال میں سارے عمل داخل ہیں۔ سارے عملوں کا حکم یہ ہے کہ وہ نیّت کے بغیر صحیح نہیں۔ اگر حدیث کا یہی مطلب لیا جائے جو آپ نے لیا ہے کہ سارے عملوں کے صحیح ہونے کے لئے نیّت شرط ہے تو پھر یہ حدیث بظاہر ہمارے ہی خلاف نہیں ہوگی۔ اعمال کی بہت کے اقسام میں آپ کے بھی خلاف ہوگی۔ کیونکہ اعمال کی بہت سی قسمیں ایسی ہیں جن کے صحیح ہونے کیلئے آپ بھی نیّت کو شرط نہیں قرار دیتے۔ تفصیل اس کی یہ ہے کہ امورِ دینیہ پانچ قسم کے ہیں۔ (۱) اعتقادات (۲) عبادات (۳) اخلاق و آداب (۴) معاملات (۵) عقوبات۔

معاملات کی اہم قسمیں پانچ ہیں (۱) معاوضات مالیہ (۲) مناکحات (۳) امانات (۴) خصومات۔ (۵) ترکات ایسے ہی عقوبات شرعیہ یعنی اسلامی سزائیں پانچ ہیں۔ (۱) حدارتداد (۲) قصاص (۳) حدسرقہ (۴) حدزنا (۵) حدقذف۔ اعمال کی یہ دس قسمیں ایسی ہیں جن کی صحت کے لئے آپ کے نزدیک بھی نیّت شرط نہیں تو اگر وضو کے مسئلہ میں آپ اس کو ہمارے خلاف پیش کرتے ہیں تو یہ مطلب لینے کی صورت میں یہ حدیث آپ کے بھی خلاف[1] ہوگی۔

---

[1] فیض الباری ج ۱ ص۶

تحقیقی جواب یہ ہے کہ بالنیات کا متعلق صحت نہ نکالا جائے۔ اس کا متعلق ثواب نکالا جائے۔ حدیث کا معنیٰ یہ ہوگا۔ انما الاعمال یثاب علیہا بالنیات۔ یعنی عمل کا ثواب نیت سے ہی ملتا ہے باقی صحیح ہونا یا نہ ہونا دوسرے دلائل سے معلوم ہوگا۔ اس صورت میں کسی تخصیص کی ضرورت نہیں سب کا اتفاق ہے کہ تمام اعمال کا ثواب نیت پر موقوف ہے۔ وضوء کا ثواب بھی بغیر نیت کے نہیں ملتا۔ اگر بالنیات کا تعلق ثواب سے کیا جائے گا تو کسی کے مسلک پر بھی کوئی اشکال نہ ہوگا۔

تقدیر ثواب کے فائدے۔ گویا اب مسئلہ کا مدار فعل متعلق کی تقدیر پر ہے۔ اگر "صحت" مقدر نکالیں تو حدیث حنفیہ کے خلاف معلوم ہوتی ہے۔ اور اگر "ثواب" مقدر نکالیں تو حنفیہ کے خلاف نہیں اور راجح یہی ہے کہ لفظ ثواب مقدر نکالا جائے۔ اس میں کئی فوائد ہیں مثلاً (۱) اگر ثواب کا لفظ مقدر نکالیں تو اس حدیث سے جو مسئلہ نکلتا ہے وہ اجماعی مسئلہ ہوگا کہ عمل کا ثواب نیت کے بغیر نہیں ملتا۔ اگر صحت کا لفظ نکالیں تو یہ حدیث خود صحت نکالنے والوں کے بھی خلاف ہوگی۔ اس لئے کہ بہت سے اعمال شافعیہ کے نزدیک بھی ایسے ہیں جو بغیر نیت کے صحیح ہیں گو اس پر ثواب نہ ملے۔ مثلاً معاملات کی اقسام خمسہ، عقوبات خمسہ، یا مثلاً کسی کے پاس کسی کی ودیعت تھی اس نے واپس لوٹا دی لیکن نیت نہیں کی۔ شافعیہ بھی مانتے ہیں کہ ردِ ودیعت صحیح ہوگیا۔ راستہ میں تکلیف کی چیز پڑی تھی کسی نے ہٹا دی لیکن نیت کچھ بھی نہیں تھی۔ تو کیا یہ اماطۃ الاذی صحیح نہیں ہوا؟ وغیر ذالک من المسائل۔

(۲) اگر صحت کا لفظ مقدر نکالیں تو خود شافعیہ بھی الاعمال کو اپنے عموم پر نہیں رکھ سکتے ان کو تخصیص کرنی پڑے گی۔ کمامر۔ اگر ثواب کا لفظ مقدر نکالیں تو کسی کے ہاں بھی تخصیص کی ضرورت نہیں۔ الاعمال اپنے عموم پر رہے گا۔

حضرت شاہصاحبؒ کا ارشاد گرامی اس مقام پر حضرت شاہصاحبؒ نے ایک لطیف اور ضروری تنبیہ فرمائی ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ وضوء وغیرہ کے بارے میں جو مسئلہ اس حدیث کے تحت چھیڑا گیا ہے کہ آیا وضوء میں نیت نہ کریں تو صحیح ہے یا نہیں؟ اس کا چھیڑنا یہاں بالکل بے محل اور بے موقع ہے۔ مطلب یہ کہ واقعی یہ مسئلہ فقہ میں اختلافی تو ہے لیکن اس حدیث سے اس کا کوئی جوڑ نہیں۔ اس لئے کہ اس حدیث میں یہ بات بتانی مقصود نہیں کہ اگر کسی عمل میں نیت نہ کریں تو کیا حکم ہے؟ اس حدیث میں صرف یہ بتانا ہے کہ اچھی نیت کی تو کیا پھل ملے گا اور بری نیت کی تو کیا ہوگا۔ اچھی اور بری نیت کا فرق بتانا مقصود ہے۔ حاصل یہ کہ اس حدیث میں نیت صحیح کا فائدہ، نیت فاسد کا نقصان اور نیات کا اعمال کے ساتھ ربط بیان کرنا مقصود ہے۔ عدم نیت کی صورت میں عمل کا صحیح ہونا یا نہ

---

[۱] فیض الباری ...

ہونا اس حدیث کا موضوع نہیں ہے۔ اس حدیث میں صرف اعمال منویہ سے بحث ہے۔ اعمال غیر منویہ سے تعرض نہیں۔

وسائل اور مقاصد کا فرق

اعمال میں اگر نیّت نہ کریں تو حنفیہ کے نزدیک صحیح ہو جاتے ہیں یا نہیں؟ اس کی وضاحت یہ ہے کہ مقاصد کے صحیح ہونے کے لئے نیت شرط ہے۔ جیسے نماز، روزہ، حج، زکوٰۃ۔ وسائل کے صحیح ہونے کے لئے نیت شرط نہیں۔ جیسے وضو بغیر نیت کے صحیح ہو جاتا ہے

اشکال۔ وسائل اور مقاصد کے مذکورہ فرق پر اشکال یہ ہے کہ تیمم بھی وسائل میں سے ہے اس کے صحیح ہونے کے لئے حنفیہ کے نزدیک بھی نیت شرط ہے مذکورہ اصول کے مطابق اس میں بھی نیت شرط نہیں ہونی چاہیئے؟

جواب ۱۔ تیمم کے لغوی معنیٰ قصد کرنے کے ہیں۔ نیت تیمم کی حقیقت لغویہ میں داخل ہے۔ عام طور پر حقائق شرعیہ میں حقیقت لغویہ کا لحاظ ہوتا ہے۔ اس لئے تیمم میں نیت کا اعتبار کیا گیا ہے۔

جواب ۲۔ وضو اور تیمم کے آلہ میں فرق ہے۔ وضو پانی سے ہوتا ہے جو طہور بطبعہ ہے۔ لیکن تیمم کا آلہ یعنی مٹی اپنی ذات اور طبیعت کے اعتبار سے ملوّث ہے۔ شریعت نے خاص حالت میں اس کو طہور بنا دیا ہے۔ حاصل یہ کہ مٹی طہور بطبعہ نہیں بلکہ طہور بالجعل ہے۔ پانی اور مٹی میں فرق ظاہر کرنے کے لئے اور مٹی کی طہوریت میں جعل کا معنیٰ متحقق کرنے کے لئے نیت کو شرط قرار دیا گیا ہے[1]

حدیث "نیة المؤمن خیر من عملہ" کی بحث

اخلاص کی بحث کی مناسبت سے شارحین نے اس مقام پر نیۃ المؤمن خیر من عملہ پر بحث کی ہے۔ امام غزالی نے احیاء علوم الدین میں مستقل موضوع بنا کر اس حدیث پر گفتگو کی ہے۔ سید مرتضیٰ زبیدی نے بھی "اتحاف السادۃ المتقین" میں اس بحث پر چار چاند لگائے ہیں۔ شیخ عبدالحق محدث دہلوی نے بھی "اشعۃ اللمعات" شرح "مشکوٰۃ" میں اس پر گفتگو کی ہے۔

حیثیت حدیث اشعۃ اللمعات میں لکھا ہے کہ یہ حدیث اگرچہ ضعیف ہے لیکن موضوع نہیں ہے۔ مطلب یہ کہ فضائل میں پیش کرنے کے قابل ہے۔ امام زین الدین عراقی نے احیاء العلوم کی حدیثوں کی تخریج کی ہے۔ وہ فرماتے ہیں۔ رواہ الطبرانی من حدیث سھل بن

---

[1] فیض الباری ص ۷/ج ۱۔

سعد و من حدیث نواس بن سمعانؓ وکلا ھما ضعیف۔ سیّد زبیدی نے اس حدیث کی تخریج میں مزید حوالے دیئے ہیں۔ مثلاً مسند الفردوس للدیلمی میں اس حدیث کو ابو موسیٰ الاشعریؓ سے نقل کیا ہے۔ امام عسکری نے اپنی "کتاب الامثال" میں اسے پیش کیا ہے۔ ایسے ہی حافظ ابن عساکر نے اپنے ہیش کیا ہے۔ بیہقی نے شعب الایمان میں بھی اس کی تخریج کی ہے۔ ان حوالوں سے مقصد یہ ہے کہ اس حدیث کی اکثر سندیں ضعیف ہیں۔ لیکن جب ضعیف حدیث کی سندیں متعدد ہوجاتی ہیں تو وہ حسن تک پہنچ جاتی ہے۔ تعدد اسانید کی وجہ سے یہ حدیث مقبول ہے۔

حدیث کا معنیٰ اس حدیث کا مفہوم یہ ہے کہ مومن کا عمل بھی اس کے لئے برکت اور نفع کا باعث ہے۔ اس کی نیّت بھی اس کے لئے نافع ہے۔ لیکن مؤمن کی نیّت نافعیت اور قبولیّت کے اعتبار سے مؤمن کے عمل سے بڑھ کر ہے۔

وجوہِ خیریتِ نیّت نیّت کو کس وجہ سے عمل سے خیر اور افضل قرار دیا گیا ہے۔ اس موضوع پر علمائے کرام نے تفصیلی کلام کیا ہے۔ یہاں پر چند وجوہِ خیریت نقل کی جاتی ہیں۔ جو اشعۃ اللمعات[1]، احیاء علوم الدین اور اتحاف[2] السادۃ المتقین شرح احیاء سے مقتبس ہیں۔

(۱) نیّت اقتران عمل کے بغیر بھی عبادت ہے اور اس پر اجر و ثواب مل جاتا ہے بخلاف عمل جوارح کے کہ ان کا عبادت ہونا اور ان پر اجر و ثواب مترتب ہونا نیّت پر موقوف ہے۔ احادیث سے ثابت ہے کہ اگر کسی حسنہ کی نیّت کی جائے کسی وجہ سے اس کو نہ کرسکا ہو تو بھی حسنہ کاملہ اس کے نامہ اعمال میں لکھی جاتی ہے۔ یہ بھی ثابت ہے کہ جس کی سوتے وقت نیّت یہ تھی کہ تہجد کے لئے اٹھوں گا لیکن آنکھ نہ کھل سکی صبح ہو گئی اس کو تہجد کا ثواب مل جاتا ہے۔

(۲) خیریتِ نیّت بوجہ اشرفیت محل ہے۔ نیّت کا محل قلب ہے اور عمل کا محل جوارح اور اعضاء ہیں ظاہر ہے کہ قلب تمام اعضاء سے اشرف ہے اس لئے کہ یہ محلِ معرفتِ باری تعالیٰ ہے اور معرفتِ حق تمام نعمتوں سے اہم اور اشرف اور عزیز ترین نعمت ہے۔ اس عزیز ترین نعمت کے رکھنے کے لئے عزیز ترین مکان کا انتخاب فرمایا۔ اگر قلبِ مومن سے اشرف کوئی اور محل و مکان ہوتا تو نعمت معرفت کے لئے اسی کا انتخاب ہوتا۔ جب قلب بندہ مومن اشرف اور افضل ہے اعضاء سے تو نیّت جو اس محل و معدن سے برآمد ہوئی یقیناً اس عمل سے اشرف و افضل ہونی چاہیئے جو جوارح پر ظاہر ہوتا ہے۔

(۳) نیّت پائیدار اور باقی رہنے والی چیز ہے اور عمل ناپائیدار اور منقطع و فانی ہونے والی چیز ہے

---

[1] ص ۳۶ / ج ۱ [2] از ص ۱۵ تا ۱۹ / ج ۱۰

اہل جنّت کا جنّت میں اور اہل کفر کا دوزخ میں دوام دخلود نیّت کی وجہ سے ہے۔ عمل تو بہرکیف منقطع ہو جاتا ہے لیکن نیّت میں دوام واستمرار ہو سکتا ہے مرد صالح کی نیّت یہ تھی کہ میں کبھی بھی ایمان وطاعت سے نہیں ہٹوں گا۔ ابدالآباد تک یہ میرا شعار لازم رہے گا۔ اس کا انعام یہ ہے کہ اسے ہمیشہ جنّت میں رکھا جائے گا اگرچہ عمل طاعت میں دوام نہ ہو سکا ہو کافر کی نیّت یہ تھی کہ میں ہمیشہ اسی راہ کفر پر رہوں گا جس کی سزا یہ ہے کہ خالد فی النار ہو گا۔

اس توجیہ سے ایک اشکال کا جواب بھی ہو گیا۔ غیر مسلم یہ اعتراض کرتے ہیں کہ اسلام نے جزا وسزا کا جو ضابطہ بیان کیا ہے وہ انصاف کے منافی ہے کیونکہ کافر نے کفر کا جرم زمانہ محدود میں کیا ہے اس کو غیر محدود زمانہ کے لئے دوزخ میں رکھنا ظلم اور بے انصافی ہے۔

اوّلاً تو یہ سوال ہی غلط اور لچر ہے اس لئے کہ اس اعتراض کا مدار ان کا یہ ضابطہ ہے کہ جرم اور سزائے جرم کا زمانہ مساوی ہونا ضروری ہے یہ ضابطہ باتفاق عقلائے اقوام غلط ہے کیا کسی قوم اور ملک کا یہ قانون ہے کہ چور اور رہزن نے جتنا وقت چوری اور رہزنی میں صرف کیا تھا اس کو صرف اتنے وقت کی ہی قید بامشقت کی سزا ملنی چاہیئے۔ یقیناً کوئی عاقل اس کا قائل نہیں ہو سکتا۔ لہٰذا جس اشکال کی اساس ایسے غلط اور خلاف معقول نظریہ پر ہو وہ غلط اور خلافِ معقول ہو گا اور اس قابل نہ سمجھا جائے گا کہ جواب دینے کی زحمت کی جائے۔

ثانیاً علی سبیل التنزل اگر یہ تسلیم کر لیا جائے کہ جرم اور سزائے جرم میں مساوات زمانی ہونی چاہیئے تب بھی یہ اشکال باطل ہے۔ اس لئے کہ کافر کا کفر اگرچہ زمانہ محدود تک تھا لیکن اس کی نیّت تو ہمیشہ کفر پر رہنے کی ہی تھی۔ نیّت میں خلود اور دوام ہونے کی وجہ سے خلود فی النار کی سزا بالکل معقول امر ہے یہی معاملہ خلود اہل جنّت کا سمجھا جائے۔ حضرت حکیم الامت تھانوی قدس سرہ کے وعظ محاسن الاسلام میں اس اشکال کا جواب تفصیل سے دیا گیا ہے۔

(۴) عمل میں ریاء عارض ہو سکتی ہے جس کی وجہ سے یہ فاسد اور بے اثر ہو جاتا ہے بخلاف نیّت کے کہ یہ ایسا امر باطن ہے جس میں ریاء کے عارض ہونے کا احتمال نہیں اس لئے نیّت حسنات کے فساد وکساد کا کوئی خطرہ نہیں۔ یہ بھی نیّت کے عمل سے خیر اور افضل ہونے کی ایک وجہ ہے۔

(۵) نیّت سر او عمل قلب ہے۔ سری اور باطنی عبادت کا درجہ عمل علانیہ کے متضاعف ہے۔

(۶) نیّت ایسا امر غیبی ہے جس پر غیر اللہ مطلع نہیں ہو سکتا اعمال ظاہرہ اطلاع میں مشترک ہیں غیر اللہ بھی ان پر اطلاع پا سکتا ہے۔

(۷) طاعات خواہ ظاہری ہوں جیسے عمل جوارح خواہ باطنی ہوں جیسے نیت قلب سب سے مقصود تنویر قلب ہے اس مقصد میں نیت وغیرہ طاعات باطنہ کا دخل وتاثیر زیادہ ہے اس لئے کہ نیت قلب ہی کی صفت ہے جو عمل جوارح سے زیادہ نورانیت قلب کا باعث بن سکتی ہے۔

(۸) نیت اس اعتبار سے ابلغ اور انفع ہے کہ اس میں قوت انقلاب موجود ہے یہ عمل صالح کو فاسد اور عمل فاسد کو عمل صالح سے بدلنے کی شان اپنے اندر رکھتی ہے۔

(۹) مومن جب بھی عمل خیر کرتا ہے تو یہ نیت اور قصد رکھتا ہے کہ اس عمل سے خیر اور بہتر عمل کی توفیق اسے ملے جب ہر عمل خیر پر اس کا جذبہ اور نیت مزید کار خیر کرنے کی ہے۔ تو اس کی نیت خیر کا کوئی منتہی نہ ہوا اور فاجر و منافق جب کبھی عمل شر کرتا ہے۔ تو اس شر میں مزید ترقی کر کے بڑی شر کی نیت رکھتا ہے لہٰذا اس کی نیت شر کا بھی کہیں منتہیٰ نہیں۔

(۱۰) عمل حصر و شمار میں آنے والی چیز ہے بخلاف نیت کے کہ یہ تحت الحصر داخل نہیں۔ مومن کے ایمان میں یہی عقد نیت ہی تو ہے کہ جب تک زندہ رہوں گا طاعت حق کا التزام رکھوں گا اگر بالفرض مر کر پھر نعمت زیست عطا ہو تب بھی اطاعت حق کو شعار بنائے رکھوں گا اسی طرح جتنی زندگیاں ملیں ان میں نیت اطاعت باری ہی رکھتا ہے

دوسرے جملہ کی تشریح

شرح مفردات

لامرئ ظرف مستقر ہے محل خبر مقدم میں۔ ما نویٰ موصول باصلہ مبتدا مؤخر ہے۔

لفظ امرئ میں کئی لغات ہیں۔

(۱) راء کو ہمزہ کی اعرابی حرکت کے تابع رکھا جائے۔ یعنی اگر ہمزہ پر رفع ہے تو راء پر بھی پیش پڑھی جائے جیسے ھٰذا امرؤٌ۔ اگر ہمزہ پر نصب ہے تو راء پر بھی زبر پڑھی جائے جیسے رأیتُ امرءًا۔ اگر ہمزہ پر جر ہو تو راء پر بھی کسرہ پڑھا جائے۔ جیسے مررت بامرئٍ۔ یہ سب سے زیادہ فصیح لغت ہے۔ اس لغت کے مطابق ایک ادبی لطیفہ بن جاتا ہے کہ امرئ ایسا لفظ ہے جس کے درمیان میں بھی اعراب آتا ہے۔

(۲) دوسری لغت یہ ہے کہ راء پر زبر ہی پڑھی جائے خواہ ہمزہ پر کوئی اعراب ہو۔

(۳) تیسری لغت یہ ہے کہ راء پر پیش ہی پڑھی جائے یہ سب سے ردی لغت ہے۔

اس جملے کا مطلب

سوائے اس کے نہیں ہر آدمی کے لئے وہی چیز ہے جس کی اس نے نیت کی ہے اس جملے میں بتانا یہ ہے کہ ہر آدمی کو بقدر نیت ثواب ملے گا۔ اگر کسی طاعت میں کئی اچھی نیتیں کر لیں تو وہ کئی طاعتیں بن گئیں ہر نیت پر جدا جدا اجر ہوگا۔ مثلاً ایک آدمی مالی امداد کرتا ہے کسی فقیر قریب کی اس سے

اُس کی یہ نیت بھی ہے کہ چونکہ یہ میرا رشتہ دار ہے اس لئے میں اسے دیتا ہوں تو اس مالی امداد پر صلہ رحمی کا اجر مل جائے گا اور یہ نیت بھی کہ چونکہ یہ فقیر ہے اس لئے اس کو دیتا ہوں تو اُس کو تصدّق علی الفقیر کا اجر بھی ملے گا یا مثلاً دخول فی المسجد ایک عمل ہے اس پر کئی اچھی نیتیں کر سکتا ہے مثلاً یہ کہ

نماز باجماعت کی نیت ، اللہ کے گھر کی زیارت کی نیت ، اعتکاف کی نیت ،
ذکراللہ کے لئے خلوت حاصل کرنے کی نیت ، افادہ واستفادۂ علمی کی نیت ،
علماء وصلحاء کی زیارت کی نیت ، مسلمانوں کے حالات معلوم کرکے کسی کی امداد کی نیت ،

غرضیکہ اس طرح کی کئی نیتیں ایک ہی عمل میں کی گئیں تو حدیث کے اس جملہ سے سمجھ میں آیا کہ ہر نیت کا اجر جُدا ملے گا کیونکہ دین کا ضابطہ یہی ہے کہ انما لامرئ مانوٰی۔

فائدہ آخرت میں اعمال پر جو جزاء یا سزا ملے گی وُہ عین عمل ہے یا اس عمل کا غیر ہے؟ اسمیں علما کی دو رائیں ہیں ایک رائے یہ ہے کہ آخرت میں جو جزاء ملے گی وہ عین اعمال ہے۔ وہی اعمال ہمارے سامنے دوسری شکل میں آئینگے اچھے اعمال جنت کی نعمتوں کی شکل میں ظاہر ہوں گے اور برے اعمال دوزخ کی سزاؤں کی شکل میں ظاہر ہوں گے ان حضرات کے نزدیک جزاء عین عمل ہے بعض علماء کی رائے یہ ہے کہ آخرت میں جو نعمتیں یا سزائیں ملیں گی یہ عین اعمال نہیں بلکہ اُن کا غیر ہیں جو بطور جزاء یا سزا کے اس کو دینے جا رہے ہیں حضرت شاہ صاحبؒ نے پہلی رائے کو پسند فرمایا ہے اس رائے کے مطابق اس جملے میں مانوٰی کا مُضاف مقدر نکالنے کی ضرورت نہیں بلکہ اپنے ظاہر پر رہے گا ترجمہ یہ ہوگا ہر آدمی کو بعینہٖ وہ چیز ملے گی جس کی اُس نے نیت کی دوسری رائے کے مطابق اُس کا مُضاف مقدر نکالنا پڑے گا۔ وَاِنَّمَا لِامْرِئٍ جَزَاءُ مَانَوٰی۔ یعنی ہر آدمی کو اُسی چیز کی جزاء ملے گی جس کی اُس نے نیت کی تھی۔ مَنْ کَانَتْ ھِجْرَتُہٗ اِلَی اللہِ وَرَسُوْلِہٖ فَھِجْرَتُہٗ اِلَی اللہِ وَرَسُوْلِہٖ میں یہ اشکال مشہور ہے کہ یہاں شرط اور جزا ایک ہی چیز ہیں حالانکہ شرط اور جزاء میں تغایر ضروری ہے اس اشکال کے جوابات کئی دیئے گئے ہیں جو اپنے موقعہ پر آئیں گے لیکن یہی رائے کی بناء پر یہ اشکال پیدا ہی نہیں ہوتا اس حدیث میں شرط اور جزا۔ ایک ہی لاکر یہ بتانا مقصود ہے کہ آخرت میں یہی ہجرت کا عمل بعینہٖ سامنے آجائے گا۔

جملتین میں ربط۔ حدیث کا پہلا جملہ ہے انما الاعمال بالنیات اور دوسرا جملہ ہے وَاِنَّمَا لِامْرِئٍ مَّانَوٰی اِن قرینتین میں باہمی ربط کیا ہے۔ اس میں شارحین کی رائیں مختلف ہیں بعض نے فرمایا ہے کہ دوسرا حصہ پہلے کی تاکید ہے تاکید کا معنی ہے ایک ہی بات کو دوبارہ کہنا اُس کو پختہ کرنے کی غرض سے

لہ فیض الباری ص۱۱ / ج۱

ان حضرات کے نزدیک جو بات پہلے جملے میں تھی۔ دوسرے میں عنوان بدل کر اُسی بات کا اعادہ کر دیا گیا ہے تاکہ بات دل میں جم جائے۔ بعض شارحین کی رائے یہ ہے کہ دوسرا جملہ تاکید نہیں بلکہ تاسیس پر محمول ہے تاسیس کا معنی ہے۔ نئی بات کہنا ان حضرات کے نزدیک دوسرے جملے میں نئی بات ہے جو پہلے جملے میں نہیں تھی جب کسی کلام کو تاکید اور تاسیس دونوں پر محمول کیا جاسکتا ہو تو تاکید پر محمول کرنا بھی فصاحت و بلاغت کے خلاف نہیں۔ کیونکہ یہ بات مسلّم ہے کہ " اذا تکرر تقرر فی القلب " لیکن اولیٰ یہی ہوتا ہے کہ اسے تاسیس پر محمول کیا جائے۔ اس لئے دوسرے جملہ کو تاسیس پر محمول کرنا زیادہ بہتر ہے۔

اگر دوسرے جملہ کو تاسیس پر محمول کریں۔ تو یہ بتانا پڑے گا کہ دوسرے جملہ میں کونسی نئی بات ہے۔ جو پہلے میں نہیں۔ اس میں علماء کرام کی تقریریں مختلف ہیں۔ جن میں سے چند یہ ہیں

(۱) پہلا جملہ عرفیہ تجربیہ ہے۔ دوسرا جملہ تشریعیہ ہے۔ مطلب یہ ہے کہ پہلے جملہ میں عام عرف والوں کی ایک تجرباتی بات بتائی گئی ہے۔ اور دوسرے جملہ میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی شریعت کا ضابطہ بتایا ہے۔ جس میں اس عرفی بات کی تائید ہے۔ اس کی اور بھی بہت سی مثالیں حدیث میں ملتی ہیں۔ ایک حدیث میں ہے۔ لکل شئی زینۃ و زینۃ القرآن آخر البقرۃ۔ ایک اور حدیث میں ہے۔ لکلِّ امۃ امین وامین ھٰذہ الامۃ ابو عبیدۃ بن الجراح ان دونوں حدیثوں میں پہلا جملہ عرفیہ تجربیہ ہے اور دوسرا جملہ تشریعیہ ہے اسی طرح اس حدیث میں پہلے جملہ میں عام عرفی بات بتادی کہ اعمال کا پھل نیت کے مطابق ہی ملتا ہے۔ دوسرے جملہ میں شریعت کا ضابطہ بتادیا۔

(۲) پہلے جملہ میں اعمال کی حالت کا بیان ہے۔ دوسرے میں عاملین کی حالت کا بیان ہے۔

(۳) پہلے جملہ میں اعمال کی علت فاعلیہ بیان کی ہے۔ یعنی یہ بتایا ہے کہ عمل کے مقبول بننے کے لئے نیت علت فاعلیہ یعنی مؤثر ہے۔ عمل کو مقبول بنانے میں اس کی تاثیر ہے۔ دوسرے جملہ میں اعمال کی علت غائیہ کا بیان ہے کہ ان پر کیا ثمرہ ملے گا۔ جیسی نیت ویسا ثمرہ۔

(۴) پہلے جملہ میں صرف اتنا بتایا ہے کہ عمل کے مقبول بننے کے لئے نیت کا اچھا ہونا ضروری ہے۔ دوسرے میں یہ بتادیا کہ اگر کوئی شخص ایک ہی عمل میں کئی نیتیں کرلے گا تو کئی عملوں کا ثواب مل جائے گا۔ مثلاً ایک آدمی غریب بھی تھا رشتہ دار بھی۔ اس کی مالی امداد کردی۔ مالی امداد کرنے میں دو نیتیں تھیں۔ ایک یہ کہ غریب ہونے کی وجہ سے مدد کرتا ہوں اس پر صدقہ کا ثواب ملے گا دوسرا یہ کہ رشتہ دار ہونے کی وجہ سے اس کی مدد کرتا ہوں اس پر صلہ رحمی کا ثواب ملے گا

(۵) پہلے جملے میں صرف اتنا بتایا گیا ہے کہ اعمال کے معتبر ہونے کے لئے نیت ضروری ہے۔ یہ مسئلہ اس جملہ میں نہیں ہے کہ آیا نیت کرنے میں ایک آدمی دوسرے کے نائب ہوسکتا ہے یا نہیں۔ دوسرے جملہ نے

یہ مسئلہ بتادیا کہ استنابۃ فی النیۃ جائز نہیں۔ ہر آدمی کو اپنی ہی نیت کرنی پڑتی ہے۔ مثلاً نماز میں اگر زید کی جگہ عمرو نیت کرلے تو کافی نہیں ہے۔

تیسرے حصّہ کی تشریح

شرح مفردات

ہجرت کا معنیٰ اور اس کی اقسام لغت میں ہجرت کا معنیٰ ہے ترک کرنا اور انتقال من مکان الی مکان کا ہے اصطلاح شریعت میں ہجرت کی دو قسمیں ہیں ہجرت ظاہرہ۔ ہجرت باطنہ۔ پھر ہجرت ظاہرہ کی دو قسمیں ہیں ۱۔ الانتقال من دار الکفر الی دار الاسلام جیسے فتح مکہ سے پہلے ہجرت من مکۃ الی المدینہ۔ ۲۔ الانتقال من دار الفساد الی دار الامن جیسے حضور علیہ السلام کے حکم سے بعض صحابہؓ نے ہجرت کی ہے مکہ سے حبشہ کی طرف یہ اسی قسم کی ہجرت ہے اس لئے کہ مکہ اس وقت دار الفساد تھا اور حبشہ گو دار الاسلام نہ تھا لیکن صحابہؓ کے لئے دار الامن ثابت ہوا۔ ہجرۃ باطنہ کہتے ہیں۔ معاصی کو ترک کرکے طاعات کی طرف آنا اور یہی ہجرت حقیقیہ ہے اس لئے کہ ہجرت ظاہرہ کا مقصود بھی یہی ہے اس لئے کہ دار الکفر یا دار الفساد میں آزادی سے اطاعت الٰہیہ نہیں ہوسکتی اس لئے اس کو چھوڑا جا رہا ہے۔ حدیث المہاجر من ھجر ما نھی اللہ عنہ میں اسی ہجرت باطنہ کا ذکر ہے مطلب حدیث یہ ہے کہ مہاجر حقیقی وہ ہے کہ ان کاموں کو چھوڑ دے جن سے اللہ نے روکا ہے

نکتہ تمثیل کے پہلے جملہ میں اللہ اور رسول کے لفظ کا تکرار کیا گیا ہے۔ لیکن دوسرے جملے میں دنیا اور عورت کا دوبارہ ذکر نہیں کیا گیا۔ بلکہ مبہم عنوان سے فرمایا "ما ھاجر الیہ" اس میں یہ بتانا مقصود ہے کہ محبوب اور مستحسن چیز کا تکرار مستحسن ہے اور قبیح چیز کا تکرار بغیر ضرورت کے قبیح اور مذموم ہے

اشکال "فمن کانت ھجرتہ الی اللہ ورسولہ" شرط ہے اور فھجرتہ الی اللہ ورسولہ جزاء ہے۔ اسی طرح "من کانت ھجرتہ الی دنیا الخ" شرط ہے۔ اور "فھجرتہ الی ما ھاجر الیہ" جزاء ہے۔ دونوں جملوں میں شرط و جزاء میں تغایر نہیں ہے۔ حالانکہ شرط و جزاء میں تغایر کا ہونا ضروری ہے۔

جواب شرط و جزا میں واقعی تغایر کا ہونا ضروری ہے لیکن تغایر عام ہے۔ خواہ لفظاً و معنًا دونوں طرح سے ہو یا صرف معنًا ہو یہاں شرط و جزا میں معنًا تغایر ہے کیونکہ مطلب یہ ہے کہ من کانت ھجرتہ الی اللہ ورسولہ فی الدنیا فھجرتہ الی اللہ ورسولہ نیتًا وقصدًا فھجرتہ الی اللہ ورسولہ ثمرۃً وثوابًا۔ یا یوں کہا جائے کہ جزا میں جو ہجرت الی اللہ ورسولہ ہے یہ کنایہ ہے فھجرتہ

مقبولۃ سے تغایر حاصل ہوگیا۔ حضرت شاہ صاحب رحمۃ اللہ علیہ نے یہاں ایک لطیف بات فرمائی ہے جزاء کے الفاظ شرط والے لاکر یہ بتایا ہے کہ آخرت میں جو جزا ملے گی وہ عین عمل ہوگی۔ ہجرت الی اللہ والرسول ایک عمل ہے جنت میں چل کر بعینہٖ یہ عمل اس عامل کے سامنے مختلف صورتوں میں پیش کیا جائے گا۔ عام شارحین چونکہ اس نکتے تک نہیں پہنچے اس لئے شرط وجزا میں اتحاد سمجھ کر تاویلیں کرنے لگ گئے ہیں۔

اس جملے کا مطلب اس حدیث کے پہلے دو جملوں میں بطور ضابطہ کے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ بات ارشاد فرمائی کہ نیت کے بغیر عمل بے کار ہوتا ہے۔ اب اسی ضابطہ کو مزید دل نشین کرانے کے لئے اس ضابطہ کی عام فہم مثال بیان فرمادی کہ دیکھو ہجرت کیسا مشقت والا اور باعث اجر عظیم عمل ہے اس میں اگر نیت اچھی ہوگی تو اس کے فوائد مرتب ہوں گے۔ اور اگر نیت فاسد ہوئی تو بجائے فوائد کے اسی عمل میں نقصانات کا خطرہ ہے۔

تخصیص ہجرت کی وجہ اس ضابطہ کی وضاحت کے لئے اور اعمال مثلاً نماز، روزہ وغیرہ بھی پیش کئے جاسکتے تھے۔ سب کو چھوڑ کر ہجرت کو ہی کیوں مثال کے طور پر پیش کیا گیا ہے۔

اس کی دو وجہیں ہیں۔

(۱) ہجرت بہت اہم اور سب عملوں سے زیادہ شاق اور مشکل ہے۔ جہاد میں گو جان تک دینی پڑتی لیکن چند منٹ میں بات ایک طرف لگ جاتی ہے۔ لیکن ہجرت میں اپنی جائیداد مکانات و اموال کے چھوٹنے کا غم پھر ڈر کر اور بچ کر نکلنا پھر مستقبل کی تشویشات سامنے ہیں تو ہجرت اپنے اندر غموم وہموم کی ایک طویل فہرست رکھتی ہے اسی لئے تمثیل کے لئے اس کو خاص کیا کہ جب اتنا بڑا عمل فساد نیت سے بے کار ہو جاتا ہے تو دوسرے عمل فساد نیت سے بدرجۂ اولیٰ بگڑیں گے۔

(۲) خصوصیت شان ورود کی وجہ سے ہجرت کی تخصیص کی گئی ہے۔ اس سے مہاجر ام قیس کی اصلاح مقصود ہے۔

تخصیص مرأۃ کی وجہ۔ "ومن کانت ھجرتہٗ الیٰ دنیا الخ" سے یہ بتانا مقصود ہے کہ اگر کوئی عمل اللہ کی رضاء کے لئے نہ کیا جائے بلکہ دنیا کے لئے کیا جائے تو اس کا ثواب نہیں ملے گا۔ دنیا میں عورت بھی داخل ہے پھر اس کو خصوصیت کے ساتھ الگ ذکر کرنے میں کیا نکتہ ہے۔؟ اس کی دو وجہیں ہوسکتی ہیں۔

(۱) عورت دنیا کے فتنوں میں سے سب سے بڑا فتنہ ہے۔ اس کی اہمیت اور شدت بتانے کے لئے اس کی تخصیص ذکر کی گئی۔

(۲) خصوصیتِ شانِ ورود کی وجہ سے تخصیص کی گئی ہے۔

فوائدِ حدیث اس حدیث سے اور اس کو یہاں لانے سے کئی فوائد حاصل ہوتے۔ جن میں سے کچھ فوائد یہ ہیں۔

(۱)۔۔۔ اعمال کا ثمرہ ملنے کا دارومدار نیات پر ہے۔

(۲)۔۔۔ ہر آدمی کو عمل کا ثواب بقدرِ نیت ملے گا۔ مثلاً اگر کسی عمل میں دس نیتیں کرلی ہیں تو دس کا ثواب مل جائے گا۔

(۳)۔۔۔ کتابوں کے شروع میں یہ حدیث لکھنی چاہیئے۔ تاکہ ابتدار سے ہی معلم اور متعلم کی نیت صاف ہوجائے۔

(۴)۔۔۔ کسی ضابطہ کلیہ کو بیان کرنے کے بعد بہتر یہ ہے کہ اس کی تمثیل بھی پیش کردی جائے تاکہ مخاطبین کیلئے سمجھنا آسان ہوجائے۔ جیساکہ اس حدیث میں ہجرت کی مثال پیش کی گئی ہے۔

(۵)۔۔۔ کسی خاص شخص میں کوئی خاص خامی ہو۔ بہتر یہ ہے کہ شدید ضرورت کے بغیر خطاب خاص نہ کیا جائے۔ خطابِ عام میں اصلاح کی کوشش کی جائے۔ جیسے مہاجر اُمّ قیس کی خطابِ عام میں اصلاح فرمائی ہے۔

(۶)۔۔۔ اگر کسی عام چیز کو ذکر کیا جائے پھر اس کے خاص فرد کے الگ ذکر کرنے میں کوئی نکتہ ہو تو اس کی تخصیص اچھی چیز ہے۔ مطلب یہ ہے کہ تخصیص بعد تعمیم میں۔ اگر کوئی حکمت ہو تو یہ مفید چیز ہے۔

(۷)۔۔۔ حدیث سے ثابت ہوا کہ محبوب چیز کا تکرار کرنا محمود ہے۔

(۸)۔۔۔ قبیح چیز کا تکرار کرنا قبیح ہے۔ یہ دونوں باتیں یوں ثابت ہوئیں کہ ہجرت کے دو جملوں میں سے پہلے جملے میں اللہ اور رسول کا نام صراحتہً ذکر کیا ہے اور دوسرے جملہ میں دنیا اور عورت کا نام دوبارہ نہیں لیا بلکہ اس کی جگہ مَاھَاجَرَالیہ کہدیا ہے۔ معلوم ہوا کہ قبیح چیز کو بغیر ضرورت کے ذکر نہ کرنا چاہیئے۔

(۹)۔۔۔ مصنفؒ نے اس حدیث کو یہاں لاکر اشارہ کردیا دیباچہ میں احادیث ذکر کرنا مستحسن چیز ہے۔

(۱۰)۔۔۔ اس حدیث سے یہ بات بھی سمجھ میں آئی کہ دین کو کسب دنیا کا ذریعہ بنانا مذموم ہے۔

(۱۱)۔۔۔ مصنفؒ نے آغاز کتاب سے پہلے اس حدیث کو لاکر اس بات کی طرف اشارہ فرما دیا کہ یہ حدیث کسی خاص باب کے ساتھ مخصوص نہیں۔ اس کی ضرورت ہر باب میں ہے۔

(۱۲)۔۔۔ شروع میں حدیث لانے سے اس طرف اشارہ کردیا ہے کہ طالب علم کو علم کے لئے ہجرت ظاہرہ یعنی ترکِ وطن کرنا ہوگا۔

(۱۳)۔۔۔ شروع میں یہ حدیث لاکر اس طرف بھی اشارہ کردیا ہے کہ طالب علم کو علم کے لئے، ہجرت باطنہ

بھی کرنی پڑے گی۔ صورت اور سیرت ٹھیک کرنی پڑے گی۔ ترکِ معاصی کے بغیر نورِ علم حاصل نہیں ہو سکتا۔ امام شافعی فرماتے ہیں۔

شکوتُ الی وکیعٍ سوءَ حفظی ۔۔۔ فارشدنی الی ترک المعاصی

فان العلم نورٌ من الٰہٖ ۔۔۔ ونور اللّٰہ لا یعطی لعاصی

آخر میں کسی صاحبِ دل کے اثر انگیز اشعار پیش کر کے شرحِ حدیث کو ختم کیا جاتا ہے۔[1]

یا غافل القلب عن ذکر المنیات ۔۔۔ عما قلیل ستثوی بین اموات

أن الحمام لہٗ وقت الیٰ اجلٍ ۔۔۔ فاذکر مصائب ایام وساعات

لا تطمئنَّ الی الدنیا و زینتھا ۔۔۔ قد حان للموت یا ذا اللبّ ان یأتی

وکن حریصًا علی الاخلاص فی عمل ۔۔۔ فانما العمل الذاکی بنیّات

تمت مباحث حدیث ”إنما الاعمال بالنیات“

---

[1] مرقاۃ ص ۴۷/ج ۱۔

کتاب الایمان

کتاب الایمان

ترتیب کتب پر ایک نظر امور دینیہ کی پانچ قسمیں ہیں۔ (۱) اعتقادات جن کو ایمان سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ (۲) عبادات (۳) معاملات (۴) مزاجر یعنی عقوبات۔ (۵) آداب

ایمان کی بنیاد اور اس کے اصول یہ ہیں۔ (۱) الایمان باللہ (۲) الایمان برسلہ (۳) الایمان بکتبہ (۴) الایمان بملائکتہ (۵) الایمان بالیوم الآخر۔ ایسے ہی عبادات بھی پانچ ہیں۔ (۱) نماز (۲) زکوٰۃ (۳) صوم (۴) الحج (۵) جہاد ——— معاملات بھی پانچ قسم کے ہیں۔ (۱) مناکحات (۲) المعاوضات المالیہ۔ (۳) المخاصمات (۴) الامانات (۵) الترکات۔

مزاجر یعنی اسلامی سزاؤں کے اصول حسب ذیل ہیں ——— (۱) مزجرۃ قتل النفس یعنی قصاص (۲) مزجرۃ اخذ المال یعنی حد سرقہ۔ (۳) مزجرۃ ہتک العرض یعنی حد قذف۔ (۴) مزجرۃ ہتک الستر یعنی حد زنا۔ (۵) مزجرۃ قطع بیضۃ الاسلام یعنی حد ارتداد۔

آداب کے اصول یہ ہیں ——— (۱) الاخلاق اس سے مراد اخلاق باطنہ ہیں۔ یعنی اپنے اندر صبر، شکر، قناعت، توکل، تفویض وغیرہ اچھی باتیں پیدا کرنا۔ حسد، کبر، حب دنیا، کینہ وغیرہ بری باتوں سے اپنے آپ کو پاک رکھنا۔ (۲) الشیم الحسنۃ یعنی اچھی عادتیں پیدا کرنا۔ (۳) السیاسیات۔ یعنی ہر کام کو صحیح نظم اور تدبر سے کرنا۔ (۴) المعاشرۃ یعنی میل جول کے انداز اسلامی طرز کے رکھنا[1]۔

امام بغوی اور صاحب مشکوٰۃ نے کتاب الایمان کو مقدم کیا ہے۔ اس کی وجوہ یہ ہیں۔

(۱) مکلفین کے لئے ایمان اول الواجبات ہے۔ سب سے پہلے اسی کا مطالبہ ہے اس لئے وضع و تصنیف میں یہ اولیت کا حقدار ہے۔

(۲) ایمان اشرف الواجبات ہے اور نجات کے لئے مدار اور محور ہے۔

(۳) تمام صالحات کی قبولیت کے لئے ایمان شرط اور موقوف علیہ بنتا ہے۔ موقوف علیہ موقوف سے طبعاً مقدم ہوتا ہے اس لئے وضعاً بھی اس کو مقدم کرنا چاہیئے۔

---

[1] دیکھئے البحر الرائق ج ۱ ص ۲

امام بغویؒ اور صاحبِ مشکوٰۃ نے بڑی گہرائی کا ثبوت دیا کہ کتاب الایمان کے بعد کتاب العلم کو لائے۔ اس لئے کہ دین کے فضائل اور مسائل علم نبوت کی روشنی سے ہی معلوم ہو سکتے ہیں۔ اس لئے پہلے علم کی عظمت اور اہمیت کا بیان ہو جانا نہایت مناسب تھا۔

ان کے بعد دین کے باقی امور میں سے صاحبِ مشکوٰۃ اور اکثر مصنفین عبادات کو لائے ہیں۔ اس کی دو وجہیں ہیں (۱) ایک یہ کہ انسان کی پیدائش کا اصل مقصد اور موضوع عبادت ہے۔ جیسا کہ ارشاد فرمایا "ماخلقت الجن والانس الّا لیعبدون"۔ (۲) دوسری یہ کہ عبادت حقوق اللہ میں سے ہے۔ جتنا صاحبِ حق بڑا ہو اس کا حق بھی اسی نسبت سے بڑا ہوتا ہے اسی لئے حقوق اللہ کو حقوق العباد پر نمایاں عظمت حاصل ہے۔ شریعت میں حقوق العباد کی ادائیگی پر زور دیا جاتا ہے۔ اس لئے نہیں کہ یہ حقوق اللہ سے بڑے ہیں۔ بلکہ اس لئے کہ بندے کمزور اور محتاج ہیں ان کے حق ادا نہ ہوئے تو ان کو تکلیف پہنچے گی۔ اور حقوق اللہ ادا نہ کرنے سے حق تعالیٰ کا کوئی نقصان نہیں۔ بندے کا ہی نقصان ہے۔

نماز عبادات میں سے سب افضل ہے۔ اس کو عماد الدین کہا گیا ہے۔ بہت سی نصوص میں ایمان کے بعد نماز کا تذکرہ ہے۔ مثلاً یؤمنون بالغیب کے بعد ارشاد فرمایا ویقیمون الصلوٰۃ۔ حدیث جبرئیل میں بھی شہادتین کے بعد نماز کا تذکرہ ہے۔ حدیث بنی الاسلام علیٰ خمس میں بھی ایمان و شہادت کے بعد اقام الصلوٰۃ کا ذکر ہے۔ اس لئے ایمان وعلم کے بعد نماز اور اس کی شرائط واسباب کا ذکر ہونا چاہیئے۔ نیز افضل ہونے کے علاوہ نماز اہم العبادات بھی ہے۔ ہر امیر وغریب پر فرض ہے اور ایک دن میں کئی مرتبہ ہے۔ اتنا عموم و شمول کسی اور عبادت میں نہیں ہے۔ روزہ بھی گو ہر امیر وغریب پر فرض ہے لیکن سال میں ایک مرتبہ۔ غرضیکہ نماز کے افضل اور اشمل ہونے کی وجہ سے عبادات میں سے اسی کو پہلے ذکر کیا جانا چاہیئے۔ نماز کے لئے شرائط ہیں اور شرطوں میں سے زیادہ قابل تفصیل طہارت ہے اس لئے صاحبِ مشکوٰۃ اور اکثر مصنفین کتاب الطہارۃ پہلے لاتے نماز سے۔ امام مالک نے اپنے مؤطا میں پہلے وقوت الصلوٰۃ کو ذکر کیا ہے۔ اس لئے کہ وقت نماز کے وجوب کا سبب ہے اور سبب مسبب سے پہلے ہوتا ہے خلاصہ یہ کہ عبادات میں سے سب سے پہلے نماز اور شرائط واسباب کو لانا چاہیئے۔ چنانچہ ایسا ہی کیا گیا۔

نماز کے بعد کتاب الصوم لانا بظاہر زیادہ مناسب تھا۔ اس لئے کہ نماز اور روزہ دونوں خالص بدنی عبادتیں ہیں۔ اس لئے ان دونوں کو ملانا چاہیئے تھا لیکن صاحبِ مشکوٰۃ اور اکثر مصنفین نماز کے بعد زکوٰۃ کو لائے ہیں اس کی وجہ یہ ہے کہ صلوٰۃ اور زکوٰۃ دونوں قرآن پاک میں قرینین ہیں۔ عام طور پر دونوں کو اکٹھے ذکر کیا گیا ہے فرمایا اقیموا الصلوٰۃ وآتوا الزکوٰۃ۔

اب دو عبادتیں باقی رہ گئیں ۔ صوم اور حج ۔ اکثر مصنفین نے کتاب الصوم کو پہلے ذکر کیا ہے ۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ صوم ہر امیر و غریب پر فرض ہے ۔ حج ہر آدمی پر فرض نہیں ہے ۔ نیز روزہ ہر سال فرض ہے ۔ حج عمر میں ایک مرتبہ لہٰذا صوم اعم اور اشمل ہے بہ نسبت حج کے ۔ اس لئے اکثر حضرات نے کتاب الصوم کو مقدم کیا ہے ۔ بہت سی روایات میں ارکانِ خمسہ کو بیان کرتے ہوئے صوم کو حج سے پہلے ذکر کیا ہے ۔

کتاب کا لغوی و اصطلاحی معنیٰ

کتاب کا لغوی معنیٰ ہے جمع کرنا ۔ یہ مادہ جہاں بھی مستعمل ہوگا اس کے اندر جمع کا معنیٰ ضرور ملحوظ ہوگا مثلاً لکھنے کو کتابت کہتے ہیں لکھنے میں جمع النقوش کا معنیٰ پایا جاتا ہے ۔ لشکر کو عربی میں کتیبہ کہتے ہیں اس لیئے کہ اس میں بھی کئی رجال جمع ہوتے ہیں ۔

اصطلاح میں کتاب کہتے ہیں ۔ مسائل کے ایسے مجموعے کو جن کے مستقل ہونے کا اعتبار کیا جائے استقلال سے مُراد یہ ہے کہ وہ مجموعہ ماقبل و مابعد پر موقوف نہ ہو ۔ جن مسائل مستقلہ کے مجموعہ کو کتاب کہتے ہیں وہ دو قسم کے ہیں ۔ کبھی مجموعہ میں ایک ہی نوع کے مسائل ہوتے ہیں اور کبھی مختلف انواع کے ۔ بعض علماء فرماتے ہیں کہ جس مجموعہ میں جنس واحد کے مسائل ہو اس کو کتاب کہتے ہیں ایک نوع کے مسائل کے مجموعہ کو باب سے تعبیر کیا جاتا ہے اور صنف واحد کے مسائل کو فصل سے تعبیر کرتے ہیں ۔

ایمان کا لغوی و اصطلاحی معنیٰ

ایمان باب افعال کا مصدر ہے ۔ اس کا مجرد امن ہے ۔ باب افعال کا ہمزہ مختلف خاصوں کے لئے لایا جاتا ہے ۔ مثلاً کبھی تعدیہ کے لئے آتا ہے کبھی صیرورۃ کے لئے آتا ہے ۔ یہاں دونوں احتمال ہیں ۔ یہ بھی احتمال ہے کہ ہمزہ تعدیہ کے لئے ہو ۔ اس وقت ایمان کا معنی ہوگا کسی کو مامون کردینا اور اس میں اور تصدیق میں لزوم ہے اس لئے کہ جب ایک شخص نے دوسرے کی تصدیق کردی تو گویا اس کو اپنی تکذیب سے مامون کر دیا ۔ اور یہ بھی احتمال ہے کہ یہ ہمزہ صیرورۃ کے لئے ہو ۔ صیرورت کا معنیٰ ہے مأخذ والا ہو جانا ۔ اس صورت میں ایمان کا معنیٰ ہوگا کسی سے امن والا ہو جانا ۔ اس کو وثوق و اعتماد لازم ہے ۔ جب کسی کو کسی پر وثوق ہوتا ہے تو وہ اس سے امن میں ہو جاتا ہے اس مناسبت سے ایمان کو لغت میں کبھی تصدیق کے معنیٰ میں استعمال کیا جاتا ہے کبھی اعتماد کے معنیٰ میں ۔

حافظ ابن تیمیہ رحمۃ اللہ علیہ نے ایمان کا یہ معنیٰ بیان کیا ہے ۔ الایمان تصدیق السامع للمخاطب واثقا بامانتہ معتمدا علی دیانتہ ۔ یعنی کسی کی امانت و دیانت پر وثوق و اعتماد ہونے کی وجہ سے اس کی بات کی تصدیق کرنا یعنی ایمان اس تصدیق کو کہتے ہیں جو کسی کی امانت پر اعتماد کرنے کی وجہ سے کی گئی ہو ۔ اپنے مشاہدہ کی وجہ سے نہ کی گئی ہو ۔[1]

---

[1] فیض الباری ج ۱ ص ۴۶

اور ایسی تصدیق مغیبات میں ہی ہوتی ہے حاصل یہ نکلا کہ حافظ ابن تیمیہ کے نزدیک ایمان ہر تصدیق کو نہیں کہتے بلکہ صرف مغیبات میں کسی کی تصدیق کرنے کو کہتے ہیں۔

ایمان کی تعریف۔ اصطلاح شریعت میں تعریف ایمان یہ ہے۔ الایمان ھو تصدیق النبی صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ فی جمیع ما علم مجیئہ بہ ضرورۃً یعنی ان تمام باتوں میں حضور علیہ السلام کی تصدیق کرنا جن کو لے کر آنا ہمیں قطعیت و بداہت سے معلوم ہو چکا ہو یعنی جس کا ثبوت آنحضرت صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ سے ضروری اور قطعی طور پر ہو چکا ہو ان سب میں آپ کو سچا سمجھنا۔

ضرورت کا معنیٰ۔ ضرورت سے مراد یہاں لزوم فی العمل نہیں بلکہ ضرورت فی الثبوت مراد ہے یعنی کسی بات کا ثبوت رسول اللّٰہ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ سے بطریق تواتر ہو۔ اور اس کی نقل اس قدر پھیل گئی ہو کہ دین سے تعلق رکھنے والے عوام کو بھی بغیر استدلال کے یقین ہو جائے کہ یہ دین کی بات ہے اور آنحضرت صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ سے منقول ہے اس قسم کے قطعی ثبوت کو ثبوتِ ضروری اور بدیہی کہا جاتا ہے۔ جن باتوں کی نقل آنحضرت صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ سے اس درجہ تک پہونچی ہوتی ہو۔ ان باتوں کو ضروریات دین کہا جاتا ہے خواہ وہ حرام کام ہوں یا فرض خواہ مستحب خواہ مباح۔ مثلاً حرمت خمر آنحضرت صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ سے نقل ہوتی آئی اور اس کی نقل متواتر ہے اس قدر مستفیض ہے کہ عوام بھی سمجھتے ہیں کہ شراب کا حرام ہونا دین کا مسئلہ ہے کہا جائے گا حرمت خمر ضروریات دین سے ہے۔ یا مثلاً مسواک کو پسند کرنا آنحضرت صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ سے منقول ہے اس کی نقل درجہ ضرورت تک پہونچی ہوئی ہے کہا جائے گا استحباب سواک ضروریات دین سے ہے۔

ظہر کی چار رکعتیں ہونا آنحضرت صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ سے بطریق تواتر توارث منقول ہے حتّٰی کہ عوام تک کو بلا نظر و استدلال یہ یقین ہے کہ ظہر کے فرضوں کا چار رکعت ہونا حضور علیہ السلام کی تعلیم ہے اور دین کی بات ہے یہ بھی ضروریات دین سے ہے غرضیکہ ضروریات دین متکلمین کی اصطلاح میں ان باتوں کو کہتے ہیں جو آنحضرت صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ سے قطعی اور بدیہی طور پر ثابت ہوں۔

کفر کا معنیٰ اور اس کی اقسام۔ کفر کا لغوی معنیٰ ہے الستر یعنی چھپانا۔ اصطلاح شریعت میں کفر ایمان کی ضد اور مقابل ہے۔ ایمان کا شرعی معنیٰ ہے جمیع ضروریات دین میں آنحضرت صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ کی تصدیق کرنا اس کے مقابلے میں کفر کی حقیقت یہ ہوگی تکذیب النبی صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ فی شیءٍ من ضروریات الدین۔ یعنی ضروریات دین میں سے کسی بات میں

حضور علیہ السلام کی تکذیب کرنا حصول ایمان کے لئے جمیع ضروریات دین کی تصدیق ضروری ہے اور تحقق کفر کے لئے کسی ایک امر ضروری کا انکار بھی کافی ہے۔ ضروریات دین کی تکذیب کرنے کی صورتیں مختلف ہیں جس صورت سے بھی ماہیت تکذیب پائی جائے گی کفر متحقق ہو جائے گا۔ تکذیب کی مختلف صورتوں کو کفر کی مختلف قسمیں سمجھا جاتا ہے۔ علماء نے کفر کی کئی قسمیں کی ہیں۔ ۱۔ کفر انکار ۲۔ کفر جحود ۳۔ کفر عناد۔ ۴۔ کفر نفاق ۵۔ کفر زندقہ جس کو الحاد بھی کہا جاتا ہے۔

(۱) **کفر انکار** یہ ہے کہ دل سے بھی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی رسالت کی تصدیق نہ کرے اور زبان سے بھی صداقت کا اقرار نہ کرے دل اور زبان دونوں سے انکار ہو۔

(۲) **کفر جحود** یہ ہے کہ دل سے دین حق کو سچا سمجھتا ہے۔ اس کی حقانیت کا قائل ہے لیکن زبان سے صداقت کا اقرار نہیں کرتا بلکہ انکار کرتا ہے جیسے کفر ابلیس و کفر یہود وغیرہ۔

(۳) **کفر عناد** یہ ہے کہ دین حق کو دل سے بھی سچا سمجھتا ہے اور زبان سے بھی اس کی صداقت کا اقرار کرتا ہے لیکن دین حق کے علاوہ دوسرے ادیان سے تبری نہیں کرتا اور التزام طاعت نہیں کرتا جیسے کفر ابو طالب۔

(۴) **کفر نفاق** یہ ہے کہ دل میں تکذیب ہے زبان سے ماننے کا کسی مصلحت کی وجہ سے اقرار ہے۔

(۵) **کفر زندقہ** یہ ہے کہ بظاہر تو تمام ضروریات دین کے ماننے کا اقرار کرتا ہے بظاہر کسی امر ضروری کا انکار نہیں کرتا لیکن ضروریات دین میں سے کسی امر ضروری کا مطلب ایسا بیان کرتا ہے جو صحابہ و تابعین اور تمام ائمہ امت کے اجماع کے خلاف ہے۔ ایسے شخص کو زندیق و ملحد کہا جاتا ہے۔ مثلاً کتاب و سنت میں جنت و نار کا ذکر ہے جنت و نار کا ثبوت ضروریات دین میں سے ہے ایک شخص کہتا ہے کہ میں دوزخ و جنت کو مانتا ہوں لیکن جنت سے مراد کوئی خاص نعمتوں والی جگہ نہیں۔ بلکہ جنت اس سرور اور ابتہاج کو کہتے ہیں جو ملکات محمودہ کے بعد آدمی کو حاصل ہوتا ہے۔ اور نار سے مراد وہ ندامت اور گھٹن ہے جو ملکات قبیحہ کی وجہ سے حاصل ہوتی ہے یہ شخص ملحد و زندیق ہے۔

شاہ ولی اللہ صاحب محدث دہلوی رحمۃ اللہ نے مؤطا امام مالک کی شرح مسوی میں زندیق کی تعریف ان لفظوں سے فرمائی ہے۔ "وان اعترف بہ ظاہرا لکنہ یفسر بعض ماثبت من الدین ضرورۃ بخلاف ما فسرہ الصحابۃ والتابعون واجمعت الامۃ علیہ فھو الزندیق"[1]

ترجمہ:- "اگر ظاہری طور پر تو ان تمام ضروریات دین کا اقرار کرے لیکن دین میں جو باتیں بطور ضرورت ثابت ہیں ان میں سے بعض کی تفسیر ایسی کرے جو صحابہ و تابعین اور اجماع امت کے خلاف ہو تو یہ شخص زندیق ہے"[2]

---

[1] ص ۱۳۰ ج ۲

[2] ایمان و کفر کی حقیقت اور توضیح ضروریات دین وغیرہ کے لئے دیکھئے فیض الباری ص ۴۴ تا ص ۵۱ ج ۱

زندقہ اور الحاد بھی کفر کی ایک نوع ہے اس لئے کہ اس میں بھی امر ضروری شرعی کا انکار ہے اور کفر کی حقیقت کسی امر ضروری کا انکار کرنا ہی ہے خواہ وہ کسی صورت میں ہو۔ تبدیلی صورت سے حقیقت نہیں بدلتی جس طرح سے نار و جنت کا ثبوت ضروری ہے۔ ان کا سرے سے انکار امر ضروری کا انکار ہے اسی طرح سے نار کا مفہوم مخصوص اور جنت کا مفہوم مخصوص یہ بھی بطور ضرورت آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت ہے اس لئے ظاہراً جنت و نار کے ماننے کا اقرار کر کے اس مفہوم مخصوص کا انکار کرنا کسی اور معنیٰ پر محمول کرنا یہ بھی امر ضروری کا انکار ہے یا مثلاً جس طرح اقیموا الصلوٰۃ کے الفاظ متواتر اور ضروری ہیں اسی طرح صلوٰۃ کا معروف معنیٰ بھی شارع علیہ السلام سے ہم تک ضرورۃً ثابت ہے جیسے اقیموا الصلوٰۃ کے الفاظ کا انکار کفر ہے اسی طرح سے اس کے اس معروف معنیٰ کا انکار کر کے اس کا اور معنیٰ بیان کرنا یہ بھی امر ضروری کا انکار اور کفر ہے۔ یا مثلاً جس طرح سے خاتم النبیین کی آیت کے الفاظ ضرورۃً ثابت ہیں اسی طرح سے ختم نبوت کا مفہوم اور معنیٰ بھی ضرورۃً ثابت ہے جس طرح سے اس آیت کے الفاظ کا انکار انکارِ امر ضروری ہے۔ اسی طرح سے ان لفظوں کے ماننے کا اقرار کرتے ہوئے اس کے اجماعی مفہوم اور معنیٰ کو بدل کر کوئی اور معنیٰ بیان کرنا بھی یہ امر ضروری کا انکار ہے اس لئے الحاد و زندقہ کے کفر ہونے میں منصف کو کوئی تردد نہیں ہونا چاہیئے۔

زندقہ کے کفر ہونے پر شبہات اور ان کے جوابات

الحاد و زندقہ کے کفر ہونے میں کبھی اہل علم کو بھی اشتباہ ہو جاتا ہے اور اس اشتباہ کا منشار کچھ علمی نوعیت کے شبہات ہیں۔ اس قسم کے اشتباہات اور ان کے جوابات نہایت قوت کے ساتھ حضرت علامہ محمد انور حضرت شاہ صاحب کشمیری نے اپنی کتاب اکفار الملحدین فی ضروریات الدین میں نہایت جامعیت اور متین عبارت سے دے دیئے ہیں۔ دو شبہے اس مقام میں اہم ہیں صرف ان کو مع مختصر جواب نقل کرنے پر اکتفا کیا جاتا ہے۔

شبہ اوّل

سلف نے تصریح کی ہے کہ اہل قبلہ کی تکفیر نہ کرنی چاہیئے۔ مرزائی وغیرہ بھی اہل قبلہ ہیں ان کا قبلہ وہی ہے جو دوسرے مسلمانوں کا ہے۔ پھر ان کو کافر کہنا تصریحات سلف کے خلاف ہے۔

جواب

بے شک سلف نے اہل قبلہ کی تکفیر سے منع کیا ہے لیکن اہل قبلہ سے مراد وہ لوگ نہیں جو صرف اس قبلہ کی طرف مُنہ کر کے نمازیں پڑھ لیں خانہ کعبہ کو اپنا قبلہ مان لیں بلکہ اہل قبلہ متکلمین کی ایک اصطلاح ہے۔ اصول بالا میں اس کا لغوی معنیٰ مُراد نہیں اصطلاحی معنیٰ مراد ہے۔ اصطلاح متکلمین میں اہل قبلہ ان لوگوں کو کہتے ہیں جو تمام ضروریاتِ دین کی تصدیق کریں اور کسی امر ضروری کے مُنکر نہ

ہوں اگر کوئی شخص خانہ کعبہ کو اپنا قبلہ مانتا ہے اور اس طرف منہ کر کے نمازیں پڑھتا ہے لیکن کسی امر ضروری کا انکار بھی کرتا ہے تو اصطلاح متکلمین میں یہ اہل قبلہ سے نہیں ہے اس کو کافر کہا جائے گا. فرقہ مرزائیہ چونکہ امر ضروری بلکہ کئی امور ضروریہ کے منکر ہیں اس لئے یہ اہل قبلہ میں داخل نہیں ان کی تکفیر سے رکاوٹ کی کوئی وجہ نہیں اکفار الملحدین میں حضرت شاہ صاحب نے اس بات کو نہایت تفصیل سے کثیر حوالہ جات کے ساتھ بیان فرما دیا ہے. ان میں چند کتب کے نام ذکر کرنے پر اکتفار کیا جاتا ہے۔[1]

کلیات ابی البقاء	عقائد عضدیہ	شرح تحریر الاصول
غایۃ التحقیق شرح الحسامی	البحر الرائق	شرح فقہ اکبر
نبراس علی شرح العقائد	مکتوبات مجدد الف ثانی	

شبہ ثانی۔ سلف نے یہ بھی تصریح کی ہے کہ مؤول کی تکفیر نہیں کرنی چاہیئے. یعنی جو دین کی کسی بات کی تاویل کر کے اس کا انکار کرے یعنی یہ کہے کہ میرے نزدیک اس کا مطلب یہ نہیں بلکہ اور مطلب بیان کرے تو اس قسم کے تاویلی انکار سے اس کی تکفیر نہیں کرنی چاہیئے. اور فرقہ مرزائیہ بھی ختم نبوت کا انکار بالتاویل کرتے ہیں یعنی یوں کہتے ہیں کہ ہمارے نزدیک ختم نبوت کا یہ معنیٰ نہیں بلکہ یہ ہے یہ مؤول ہوئے اور تکفیرِ مؤول سے سلف نے روکا ہے۔

جواب۔ تاویل کی دو قسمیں ہیں۔ تاویل صحیح اور تاویل باطل. تاویل صحیح سے مراد یہ ہے کہ کسی نص کا ایسا مطلب بیان کیا جائے جو امت کے اجماعی عقائد و نظریات میں سے کسی کے خلاف نہ ہو اور تاویل باطل یہ ہے کہ کسی نص کا ایسا معنیٰ بیان کرنا جو کسی عقیدہ اجماعیہ کے خلاف ہو یعنی اس تاویل کی وجہ سے اجماعی عقیدے پر زد پڑتی ہو اس کا انکار لازم آتا ہو. سلف نے جو کہا ہے مؤول کی تکفیر نہ کی جائے یہاں مؤول سے مُراد پہلی قسم کی تاویل کرنے والا ہے۔ ایسی تاویل باطل کرنے والا جس سے کسی عقیدۂ اجماعیہ پر زد پڑے اور کسی امر ضروری کا انکار لازم آئے. سلف نے کہیں ایسے شخص کی تکفیر سے نہیں روکا. ایسا مؤول بالاتفاق کافر ہے۔ چنانچہ عبدالحکیم سیالکوٹی حاشیہ خیالی میں فرماتے ہیں۔ والتاویل فی ضروریات الدین لایدفع الکفر۔[2]

حاصل۔ پوری تفصیل کا حاصل یہ ہے کہ صرف زبان سے کلمہ پڑھ لینا، یا قبلہ کی طرف مُنہ کر کے نمازیں پڑھ لینا، یا اجماعی نظریات کے خلاف تاویلیں کرنا یہ کفر سے نہیں بچا سکتا. جبکہ اس کے ساتھ کسی امرِ ضروری کا انکار کیا جا رہا ہو۔ اس کی واضح شہادت یہ ہے کہ مسیلمہ کذاب کی جماعت اذانوں

---

[1] ان کُتب کی عبارات ملاحظہ ہوں اکفار الملحدین ص ۱۵ تا ۱۸ و ص ۷۸. [2] اکفار الملحدین ص ۲۹.

میں" اشہد ان لا الٰہ الا اللہ " اور " اشہد ان محمداً رسول اللہ" کہتی تھی اور قبلہ کی طرف مُنہ کرکے نمازیں پڑھتے تھے۔ اس کے باوجود ان سے جہاد کیا گیا جس میں ایک رائے کے مطابق ان کے اٹھائیس[۲۸] ہزار آدمی مارے گئے اور بارہ[۱۲] سو صحابہ شہید ہوئے۔ کسی نے یہ سوال نہیں اٹھایا یہ تو کلمہ گو ہیں۔ اہل قبلہ ہیں۔ ان کے ساتھ قتال کرکے اتنا نقصان کیوں کیا جارہا ہے؟

اسی طرح مانعین زکوٰۃ کو کافر سمجھا گیا۔ ان کے ساتھ جہاد کیا گیا۔ حالانکہ وہ بھی کلمہ گو تھے اور قبلہ کی طرف مُنہ کرکے نمازیں پڑھتے تھے۔ لیکن چونکہ انہوں نے ایک امر ضروری یعنی زکوٰۃ کا انکار کیا تھا اس بنا پر اُن کو مرتد سمجھا گیا۔

اسی طرح ہر تاویل کفر سے نہیں بچا سکتی۔ اگر ہر تاویل کفر سے بچانے والی ہوتی تو پھر دُنیا میں کوئی کافر نہ ہوتا۔ مشرکین مکہ بھی تاویل کرکے غیر اللہ کی عبادت کرتے تھے وہ کہتے تھے۔" ما نعبدھم الا لیقربونا الی اللہ زلفیٰ"

اعتدال اور احتیاط فی التکفیر

کسی کو کافر قرار دینا بہت اہم اور نازک مسئلہ ہے اس میں اعتدال و احتیاط کی سخت ضرورت ہے۔ نہ افراط ہو۔ نہ تفریط۔ اعتدال یہی ہے کہ جب کسی کے بارہ میں پورا یقین ہو جائے کہ واقعی یہ شخص فلاں امر ضروری کا منکر ہے۔ اس میں کوئی تردد نہ رہے تو تکفیر سے گریز نہ کرنا چاہیئے۔ ایسی صورت میں بھی تکفیر سے گریز کرنا تفریط ہے اور امر ضروری کے انکار کے تحقق اور ثبوت ہوجانے کے بغیر کسی کو کافر کہہ دینا افراط ہے۔ اعتدال ہونا ضروری ہے۔ کسی مُسلمان کو کافر کہنا یا کسی کافر کو مُسلمان کہنا دونوں سنگین امر ہیں۔

ایمان کی تعریف پر ایک مشہور اشکال

آپ نے ایمان کی تعریف صرف تصدیق سے کی ہے۔ کئی شخصوں میں تصدیق قلبی موجود ہے لیکن پھر بھی یقیناً کافر ہیں۔ جیسے یہود ان کے بارہ میں قرآن پاک میں ہے یعرفونہ کما یعرفون ابنآئھم۔ اس سے بڑی تصدیق کیا ہوگی؟ حالانکہ یہ یقیناً کافر ہیں۔ تو آپ نے جو ایمان کی تعریف کی ہے وہ دخول غیر سے مانع نہیں یہ بعض کافروں پر بھی صادق ہے۔

جوابات

اس اشکال کا جواب مختلف طرزوں سے دیا گیا ہے۔

(۱) فقہاء کی طرز پر جواب یہ ہے کہ ایماندار بننے کے لئے اقرار باللسان بھی ضروری ہے یہ بات ان میں نہ تھی اس لئے کافر ہیں۔ (۲) صدر الشریعہ کی طرز پر جواب یہ ہے کہ تصدیق اختیاری ایمان ہے۔ یہود کو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی رسالت کی جو معرفت حاصل تھی یہ اضطراری تھی۔ دلائل کے زور کی وجہ سے بغیر

اختیار کئے ان کے دلوں میں یہ معرفت بیٹھ گئی تھی۔ ایسی معرفت غیر اختیاریہ ایمان نہیں۔ (۳) علامہ تفتازانی کے انداز پر جواب یہ ہے کہ جو ادراک اضطراری طور پر دل میں آجائے وہ تصدیق ہی نہیں تصور کی ایک قسم ہے۔ لہٰذا یہود تصدیق سے خالی ہیں اس لئے مومن نہیں۔

سوال۔ یہود کے بارہ میں جو سوال اٹھایا گیا اس کا جواب تو مندرجہ بالا جوابات سے ہو گیا۔ لیکن ابوطالب اور ہرقل کے بارہ میں بھی یہی اشکال ہوتا ہے۔ کہ ایمان کی تعریف یعنی تصدیق ان پر صادق آتی ہے۔ حالانکہ یہ دونوں مومن نہیں تھے اور اوپر والے جوابات بھی یہاں منطبق نہیں ہو سکتے۔ کیونکہ ان دونوں نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی صداقت کا زبان سے اقرار بھی کر لیا تھا اور ان کی تصدیق اختیاری تھی۔ ہرقل نے اپنے اختیار سے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے حالات کی تحقیق کی اور اس نتیجہ پر پہنچا کہ آپ سچے نبی ہیں۔ لہٰذا اس کی تصدیق اختیاری ہوئی۔

صحیح بخاری میں ہرقل کے یہ الفاظ نقل کئے گئے ہیں۔

لو کنت عندہ لغسلت عن قدمیہ یعنی اگر میں اس نبی کے پاس ہوتا تو اس کے پاؤں دھو کر پیتا۔ اور حافظؒ نے فتح الباری میں ایک روایت نقل کی ہے جس کے الفاظ یہ ہیں۔

ویحك واللہ إنی لاعلم أنہ نبی مرسل ولکنی اخاف الروم علی نفسی ولولا ذلك لاتبعتہ۔	خدا کی قسم میں جانتا ہوں کہ وہ اللہ کیطرف سے بھیجے ہوئے نبی ہیں لیکن میں روم سے اپنی جان کے بارہ میں ڈرتا ہوں۔ اگر یہ بات نہ ہوتی تو میں اس کی اتباع کر لیتا۔

اتنی زوردار تصدیق اختیاری کے باوجود کافر ہے اسی طرح ابوطالب بھی آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی صداقت کا اقرار کرتے تھے۔ ان کے یہ اشعار مشہور ہیں۔

ؔ دعوتنی وزعمت انك صادق وصدقت فیہ وکنت ثم امینا

ولقد علمت بان دین محمد من خیر ادیان البریۃ دینا

لولا الملامۃ اوحذار مسبتی لوجدتنی سمحا بذاك مبینا

(ترجمہ) آپ نے مجھے دعوت (اسلام) دی اور میں آپ کو سچا ہی سمجھتا ہوں۔ اور اس (دعوت) میں بھی آپ نے سچ کہا ہے اور آپ پہلے ہی امانت دار ہیں اور میں جانتا ہوں کہ محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) کا دین دنیا کے تمام دینوں میں سے بہترین ہے اگر لوگوں کی ملامت اور طعن و تشنیع کا خوف نہ ہوتا تو آپ مجھ کو اس کے لئے فراخ دل اور دل کھول کر قبول کرنے والا پاتے۔

لہ ص ۴/ ج ۱۔ ؎ ص ۳۷/ ج ۱۔

غرضیکہ ہرقل اور ابوطالب سے اعلیٰ درجہ کا اقرار اور تصدیق اختیاری پائی گئی تو ان پر ایمان کی تعریف صادق آگئی حالانکہ یہ مؤمن نہیں۔ اور مذکورہ جوابات یہاں کافی نہیں۔

جواب

ان سب سوالات کا صحیح اور اچھا جواب یہ ہے کہ

ایماندار بننے کے لئے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی ایسی تصدیق ضروری ہے۔ جس کے ساتھ التزام شریعت پایا جائے۔ یعنی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی شریعت اور آپ کی ہر بات میں طاعت کو اپنے ذمہ لازم سمجھے اور دوسرے دینوں سے تبری کرے۔ ہرقل اور ابوطالب نے التزام شریعت نہیں کیا خود کہہ رہے ہیں کہ ملامت کے ڈر سے ہم اتباع نہیں کرتے اور اپنے پہلے دینوں سے بیزاری کا اظہار بھی نہیں کیا۔

التزام شریعت کا عنوان حافظ ابن تیمیہ نے اختیار کیا ہے۔ اس عنوان سے جو بات یہ کہنا چاہتے ہیں امام غزالی اور رازی نے یہی بات دوسرے عنوان سے کہی ہے۔

وہ کہتے ہیں کہ ایماندار ہونے کے لئے قول القلب ضروری ہے۔ یعنی جس طرح نبی (صلی اللہ علیہ وسلم) کی صداقت کا زبان اقرار کرتی ہے۔ دل بھی یونہی اقرار کرے۔ اور مانے۔ اس کو یہ بات لازم ہوگی کہ ہر بات میں التزامِ طاعت کرے۔

شیخ ابوطالب مکیؒ نے التزام طاعت کا عنوان اختیار کیا ہے محقق ابن الہمام نے استسلام قلبی اور انقیاد باطنی کا عنوان اختیار کیا ہے اس کا معنیٰ یہ ہے کہ نبی کے سامنے اس طرح سے جھک جائے کہ اپنی باگ اُن کے ہاتھ میں دیدے۔ جدھر کھینچیں ادھر ہی کھنچتا چلا جائے۔ سب حضرات ایک ہی بات کہہ رہے ہیں تعبیرات کا فرق ہے مطلب سب کا یہ ہے کہ تصدیق ایسی ہونی چاہیئے کہ دل بھی مان جائے اور باقی دینوں سے بیزار ہو جائے۔ خواہ اس کو التزام شریعت سے تعبیر کیجئے۔ خواہ التزام طاعت سے۔ خواہ قول القلب سے، خواہ استسلام قلبی اور انقیاد باطنی سے۔ شیخ ہروی نے اسی بات کو تسلیم کے لفظ سے تعبیر کر دیا ہے۔ یہ بھی یہی بات کہنا چاہتے ہیں۔ شارح وقایہ نے ان پر سخت ناراضگی کا اظہار کیا ہے اور الزام دیا ہے کہ یہ وہ شخص ہے جس نے ایمان میں ایک رکن زائد کا اضافہ کر دیا ہے۔ یعنی تسلیم کا۔ یہ الزام بے جا ہے۔ شیخ ہروی تسلیم کے لفظ سے وہی بات کہنا چاہتے ہیں۔ جو دوسرے حضرات نے مذکورہ تعبیرات سے کہی ہے۔

یہ حضرات ایمان میں کسی رکن زائد کا اضافہ نہیں کر رہے۔ بلکہ یہ بتا رہے ہیں کہ ایماندار بننے کے لئے تصدیق ایسی ہونی چاہیئے۔ جو التزام طاعت کو مستلزم ہو۔ شیخ ہروی بھی تسلیم کے لفظ سے یہی بات فرما رہے ہیں۔ بلکہ ان کی تعبیر اقرب الی القرآن ہے۔ قرآن پاک نے فرمایا ہے۔ فلا وربك لا يؤمنون

حتّٰی یحکموك فیما شجر بینھم ثم لا یجدوا فی انفسھم حرجًا مما قضیت ویسلموا تسلیماً۔

اعمال کا ایمان سے تعلّق

ایمان کی مباحث میں سے ایک اہم بحث یہ بھی ہے کہ اعمال کا ایمان سے کیا تعلق ہے؟ اس میں فرقِ اسلامیہ کے تین مذاہب ہیں۔ مذاہب نقل کرنے سے پہلے فرقِ اسلامیہ کا مختصر تعارف کرایا جاتا ہے۔

فرقِ اسلامیہ: فرقِ اسلامیہ ان جماعتوں کو کہا جاتا ہے۔ جو مسلمان ہونے کا دعویٰ کریں اور اپنے آپ کو اسلام کی طرف منسوب کریں۔ واقع میں مسلمان ہوں یا نہ۔

حدیثِ پاک میں تصریح ہے کہ اس آخری امت میں افتراق ہوگا۔ یہ اُمت ۷۳ فرقوں میں بٹ جائے گی۔ انمیں سے ایک جماعت ناجیہ ہوگی۔ باقی سب دوزخی ہوں گے۔

چنانچہ مشکوٰۃ میں حضرت عبداللہ بن عمرو رضی اللہ عنہ کی طویل حدیث آئے گی جس میں یہ بھی ہے۔

وان بنی اسرائیل تفرقت علیٰ ثنتین وسبعین ملّۃً وتفترق امتی علیٰ ثلاث وسبعین ملّۃً کلھم فی النار الا ملّۃ واحدۃ قالوا من ھی یا رسول اللہ قال ما انا علیہ واصحابی[1]

بنی اسرائیل ۷۲ فرقوں میں بٹ گئے تھے۔ میری امت ۷۳ فرقوں میں بٹے گی۔ یہ سب دوزخ میں ہوں گے سوائے ایک جماعت کے۔ صحابہؓ نے عرض کیا کہ یہ (نجات پانیوالی جماعت) کونسی ہے۔ فرمایا وہ راہ جس پر میں ہوں اور میرے صحابہؓ ہیں۔ (اس پر چلنے والے ناجی ہوں گے۔)

حاصل یہ کہ اعتقادی حیثیت سے یہ امت ۷۳ فرقوں میں متفرق ہوگی جن میں سے ایک فرقہ اعتقادی غلطیوں سے محفوظ ہوگا۔ یہ کسی اعتقادی غلطی کی بنا پر دوزخ میں نہیں جائے گا۔ باقی فرقے مختلف قسم کی اعتقادی اغلاط میں مبتلا ہو جائیں گے۔ ان کا عقیدے کی غلطی کی بنا پر دوزخ میں خلود یا دخول ہوگا۔

ان تمام فرقوں کی تفصیل کی یہاں گنجائش نہیں۔ صرف ان فرق کا مختصر تعارف کرایا جاتا ہے۔ جن کا نام آئندہ مباحث میں آئے گا۔

(۱) اہل السنۃ والجماعۃ: صحیح اسلامی فرقہ اہل السنۃ والجماعۃ ہے۔ جو سُنّتِ نبوی اور جماعتِ صحابہؓ کا پیروکار ہے یہ لقب ماخوذ ہے بلکہ ہو بہو ترجمہ ہے۔ حدیث کے اس جملہ کا جو فرقہ ناجیہ کے بارہ میں آیا ہے "ما انا علیہ واصحابی"۔ یہ وہ مُبارک طبقہ ہے جس کے اُصول

[1] مشکوٰۃ ص ۳۰۔

طریق، نظریات وعقائد بالکل وہی ہیں جو ذواتِ مقدسہ وشخصیات مبارکہ (یعنی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم) اور حضرات صحابہ رضی اللہ تعالیٰ عنہم) کے توسط سے ان کو ملے ہیں۔ اپنی ہوائی وذہنی پروگرام یا اہل فلسفہ ودیگر مذاہب والوں کے تاثرات یا اوہام یا شبہات غرضیکہ کسی قسم کے محرکات وعوامل سے متاثر ہوکر انہوں نے ان نظریات وعقائد میں ترمیم وتحریف وغلط تاویل نہیں کی جو ان کو ان بابرکت شخصیات سے متواتر ومتوارث موصول ہوئے ہیں۔ کتاب وسنت کی جس بات کا جو مطلب جماعت عادلہ یعنی صحابہؓ نے پیش کیا اس کو اپنے ظاہر پر رکھتے ہوئے تسلیم کیا۔ اس طریق سے سرِ مو انحراف نہیں کیا۔ انکی یہ حقیقت اور اس کو ظاہر کرنے والا یہ نام ولقب "اہل السنۃ والجماعت" اسی ارشادِ نبوی سے ماخوذ ہے جس میں ۷۳ فرقوں میں سے فرقہ ناجیہ کی تعیین کی گئی ہے "ما انا علیہ واصحابی"۔

دوسرے فرق اسی طریق سے انحراف کرنے سے پیدا ہوتے گئے۔ مختلف اقسام کے عوامل ومحرکات سے مرعوب ومغلوب ہوکر ان عقائد کو اپنے ظواہر سے ہٹانے کی کوشش کرتے گئے جو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم وصحابہؓ سے بنقول صحیحہ ثابت ہوتے تھے اور اپنے افکار مزعومہ پر اسلامی لیبل لگاکر فرقہ ناجیہ اہل السنت والجماعۃ سے محاذ آرائی کرتے رہے عافانا اللہ من شرورہم۔

غرضیکہ اہل السنت والجماعت ایسی سعادتمند جماعت ہے جو کسی غرض یا دباؤ سے اس مسلک وجادہ سے منحرف نہیں ہوئے جو ان ذوات مقدسہ سے ملا ہے۔

یہاں یہ بات پیش کردینا نہایت ضروری ہے کہ علمائے دیوبند اپنے مسلک اور دینی رُخ کے لحاظ سے کلیۃً اہل السنۃ والجماعت ہیں اور اہل السنت کا بھی اصل حصہ ہیں جس سے وقتاً فوقتاً مختلف شاخیں کٹ کٹ کر الگ ہوتی رہی ہیں۔ ہندوستان میں یہ سلسلہ قوت کے ساتھ اجتماعی رنگ میں حضرت الامام شاہ ولی اللہ دہلوی قدس سرہ سے زیادہ پھیلا اور چمکا۔ اس سلسلہ کی وہ کڑی جو آج ہندوستان میں اہل السنت والجماعت کے مسلک کی ترجمان اور اس پر رواں دواں ہے۔ علمائے دیوبند ہیں جنہوں نے تعلیم وتربیت کے ذریعے اس سلسلہ کو مشرق سے مغرب تک پہنچایا اور پھیلایا ہے۔ علمائے دیوبند نہ صرف اہل السنۃ والجماعت کے تمام اصول وقوانین ہی کے ازاول تا آخر پابند رہے ہیں بلکہ ان کے متوارث ذوق کو بھی انہوں نے تھاما اور محفوظ رکھا ہے پھر خود روقسم کے اہل السنۃ نہیں بلکہ اوپر سے ان کا استناد اور سندی سلسلہ ملا ہوا ہے۔ اس لئے مسلک کے لحاظ سے نہ وہ کوئی جدید فرقہ ہیں نہ بعد کی پیداوار ہیں۔ بلکہ وہی قدیم اہل السنۃ والجماعت کا مسلسل سلسلہ ہے جو اوپر سے تسلسل واستمرار اور سند متصل کے ساتھ کابراً عن کابرٍ چلا آرہا ہے۔

۲۔ معتزلہ مسلمان جب رومیوں، یونانیوں اور اہل ایران سے گھل مل گئے تو ان میں فلسفیانہ افکار نے رواج پایا۔ فلسفیانہ افکار کے رواج پاتے ہی عقائد کی بحث چھڑ گئی۔ کچھ لوگ ایسے پیدا ہو گئے۔ جو ان عقائد ظاہرہ کو اپنی عقل پر پیش کرتے پھر عقل جسے مانتی اسے قبول کر لیتے۔ ورنہ رد کر دیتے۔ اس اندازِ فکر کی حامل جماعتوں میں سب کے پیشرو معتزلہ ہیں۔

چنانچہ یہ لوگ عقائد میں بالکل عقلی انداز اختیار کرتے تھے۔ نص پر اعتماد نہیں کرتے تھے۔ اس کے نتیجہ میں نصوص سے ثابت شدہ بہت سے عقائد میں تاویل باطل بلکہ تحریف پر تل گئے۔ مثلاً رؤیتِ باری، وزنِ اعمال وغیرہ کے قائل نہ تھے۔

اس فرقہ کی تاسیس کے بارہ میں مختلف رائیں ہیں مشہور یہ ہے کہ ان کا رئیس واصل بن عطار تھا۔ یہ حسن بصریؒ کی مجلس میں بیٹھا ہوا تھا کہ مجلس میں سوال اٹھا کہ مرتکب کبیرہ مؤمن ہے یا کافر؟ اس نے کہا کہ مرتکب کبیرہ نہ کافر ہے نہ مسلمان۔ بلکہ ایک درمیانی مرتبہ ہے۔ اس پر حسن بصریؒ نے فرمایا "هٰذا الرجل اعتزل عنا" (یہ شخص ہم سے الگ تھلگ ہو گیا) تب سے ان کا نام معتزلہ پڑ گیا۔ ان لوگوں نے اپنا نام "اصحاب العدل والتوحید" رکھا ہے۔ یہ فرقہ مبتدعین میں شمار ہوتا ہے۔

۳۔ جبریہ اس فرقہ ضالہ کا عقیدہ یہ تھا کہ جو افعال بظاہر انسان کی طرف منسوب ہیں ان میں یہ مجبور محض ہے نہ اس کے اندر ارادہ و اختیار ہے نہ اس کا اس کے افعال میں کوئی دخل ہے۔

اس فرقہ کے بانی اور مؤسس میں اختلاف ہے۔ بعض کا خیال یہ ہے کہ جہم بن صفوان نے اس مذہب کی بنیاد ڈالی۔ عقیدہ جبر کے علاوہ اور بھی فاسد عقائد رکھتا تھا۔ مثلاً جنت، دوزخ کے فنا کا قائل تھا۔ حدوثِ کلام باری اور خلقِ قرآن کا قائل تھا۔ قیامت میں رؤیۃ باری کا منکر تھا۔ وغیر ذٰلک من العقائد الواهیة۔

۴۔ قدریہ جبریہ کے بالمقابل ان کا نظریہ یہ ہے کہ بندہ میں قدرت تامہ و اختیار تام موجود ہے۔ جس سے اپنے افعال اختیاریہ کو خود پیدا کرتا ہے یہ اپنے افعال اختیاریہ کا خود خالق ہے اللہ تعالیٰ کی قدرت کا اسمیں دخل نہیں۔ اس فرقہ نے بصرہ میں جنم لیا۔ اس عقیدہ کی داغ بیل ڈالنے والا کون تھا؟ اس میں رائیں مختلف ہیں۔ بعض کا خیال یہ ہے کہ سب سے پہلے جس نے مسئلہ تقدیر میں گفتگو شروع کی وہ پہلے نصرانی تھا۔ پھر اسلام لایا۔ اس کے بعد پھر نصرانی مذہب اختیار کر لیا۔ معبد جہنی اور غیلان دمشقی نے اس سے یہ عقیدہ اخذ کیا۔ اور اس کی ترویج کرتے کرتے ایک مستقل فرقہ بنا دیا۔ چونکہ یہ لوگ مسئلہ قدر میں کلام کرتے ہیں اس لئے انکو قدریہ کہا جاتا ہے۔ معتزلہ کا بھی یہی نظریہ ہے اس لئے ان کو بھی قدریہ کہہ دیتے ہیں۔ اس مسئلہ کی مزید تفصیل باب الایمان بالقدر میں آئے گی انشاء اللہ۔

۵۔ خوارج۔ یہ فرقہ حضرت علی رضی اللہ عنہ کے دورِ خلافت میں وجود میں آیا۔ جبکہ حضرت علی اور حضرت معاویہ رضی اللہ عنہم کے درمیان نزاعات کا فیصلہ کرنے کے لئے حکمین تجویز کرنے پر اتفاق رائے ہوا یہ اس کو نص قطعی "ان الحکم الا للّٰہ" کے خلاف سمجھتے تھے اور سب کو کافر سمجھتے تھے۔ اور "ان الحکم الا للّٰہ" کے نعرے بکثرت لگاتے رہتے تھے ان کے ظاہری حالات متقین اور صالحین والے تھے۔ لیکن علم اور فہم دین سے بالکل کورے تھے۔ قرآن خواں تو تھے۔ لیکن قرآن دانی کی نعمت سے محروم تھے اسی سطحیت نے ان میں تشدد و تعصب اور سخت ضلالت پیدا کر دی تھی۔ اس فرقہ اور اس کے قائدین کے حالات، ان کی سطحی و ظاہر بینی کے آثار اور بدفہمی اور بد دینی بطور پیشین گوئی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے نہایت صراحت و وضاحت سے بیان فرمائی ہے۔ جیسا کہ ان احادیث کی شرح سے معلوم ہوگا۔

۶۔ مرجیہ جب مسلمانوں میں مرتکب کبیرہ کا مسئلہ چھڑا تو معتزلہ اور خوارج نے اس کو خارج از ایمان کہدیا۔ جمہور اہلِ سلام کہتے تھے کہ مرتکب کبیرہ فاسق مسلمان ہے۔ اگر بلا توبہ مر جائے تو اس کا معاملہ تحت المشیئۃ ہے۔ حق تعالیٰ چاہیں تو بلا سزا دیئے معاف فرما دیں۔ چاہیں تو سزا دے کر جنت میں لے جائیں۔

مرجیہ نے ببانگِ دہل یہ اعلان کیا کہ جس طرح کفر کے ہوتے ہوئے کوئی طاعت مفید و مقبول نہیں۔ اسی طرح ایمان یعنی تصدیق کے ہوتے ہوئے کوئی گناہ مضر نہیں۔ اس پر کوئی سزا نہ ہوگی۔

حقیقت یہ ہے کہ اس مذہب کی وجہ سے حقائق ایمان، نیکی اور پاکبازی کا کوئی احترام باقی نہیں رہتا۔ بدکار لوگوں نے اس مذہب میں اپنی من مانی کارروائیوں کے لئے دروازہ کھلا دیکھ کر اسے قبول کرنا شروع کیا۔ یہ بات بھی یاد رہے کہ معتزلہ ہر اس شخص کو مرجی کہدیتے تھے جو ان کی طرح مرتکب کبیرہ کو خارج از ایمان اور دائمی جہنمی نہ سمجھے۔ اس طرح سے اپنی مخالفت میں پیش پیش نظر آنیوالے آئمہ اہل السنۃ والجماعت کو بھی مرجی کہہ کر بدنام کرنے کی ناکام کوشش کرتے تھے۔ چنانچہ اسی اعتبار سے انہوں نے امام صاحبؒ اور صاحبین کو مرجی مشہور کیا۔ جس کی تفصیل آگے آئے گی۔

مذاہب کی تفصیل اب اعمال کے ایمان سے تعلق کے سلسلہ میں تین مذہب نقل کئے جاتے ہیں۔

(۱) معتزلہ اور خوارج کا مذہب یہ ہے کہ اعمال ایمان کا جزء ہیں ان کے بغیر ایمان حاصل نہیں ہو سکتا اگر کسی شخص نے فرائض اور واجبات کو ترک کیا اور کبائر کا ارتکاب کیا تو معتزلہ اور خوارج دونوں کے نزدیک وہ آدمی مؤمن نہیں رہا آگے پھر ان دونوں فرقوں میں اختلاف ہے خوارج کہتے ہیں کہ مرتکب کبیرہ مؤمن نہیں رہا کافر ہوگیا۔ معتزلہ کہتے ہیں کہ مرتکب کبیرہ ایمان سے خارج تو ہوگیا لیکن کافر نہیں ہوا۔ یہ لوگ

کفر و ایمان کے درمیان ایک واسطہ مانتے ہیں جس کو فسق کہتے ہیں مرتکب کبیرہ ان کے نزدیک نہ مؤمن ہے نہ کافر ہے بلکہ فاسق ہے۔ لفظ فاسق کا اطلاق علماء اہل السنت والجماعت بھی کرتے ہیں لیکن معتزلہ اور ان کی اصطلاح میں بڑا فرق ہے۔ معتزلہ کے نزدیک فاسق ایمان سے خارج اور مخلد فی النار ہے۔ اہلسنت کے نزدیک فاسق ایمان سے خارج نہیں بلکہ مؤمن کی ایک قسم ہے مومن کی دو قسمیں ہیں۔ مؤمن مطیع و عادل اور مؤمن فاسق ـــــ ان دونوں سے کوئی بھی مخلد فی النار نہیں۔

(۲) مرجیہ کا مذہب یہ ہے کہ اعمال کا ایمان سے کوئی تعلق نہیں۔ طاعت ایمان کے لئے ضروری نہیں اور معصیت سے کوئی ضرر نہیں تصدیق قلبی ٹھیک ہونی چاہیئے۔

(۳) اہلسنت والجماعت کا مذہب یہ ہے کہ اعمال ایمان کا جزء نہیں ہے البتہ طاعات کے کرنے اور معاصی سے بچنے کی سخت ضرورت ہے اگر طاعت ضروریہ نہ کی اور معاصی کا ارتکاب کیا تو ایمان کمزور ہو جاتا ہے اس کے دخول فی النار کا خدشہ ہے۔ مرتکب کبیرہ ان حضرات کے نزدیک فاسق ہے لیکن مخلد فی النار نہیں ہوگا۔ ـــــ اہلسنت والجماعت کا مذہب معتدل اور افراط وتفریط سے پاک ہے معتزلہ و خوارج نے تو اعمال کا درجہ اتنا بڑھایا کہ ان کو داخل فی الایمان قرار دیا۔ اور مرجیہ نے اتنا گھٹایا کہ کہہ دیا کہ اعمال داخل فی الایمان تو کیا ہوتے یہ کسی درجہ میں ایمان میں دخیل بھی نہیں انکا ایمان سے کوئی تعلق ہی نہیں۔ اہل حق کہتے ہیں کہ اعمال کو داخل فی الایمان تو نہیں لیکن ایمان میں دخیل ضرور ہیں اعمال کے کرنے سے ایمان کامل ہو جاتا ہے اور نہ کرنے سے ناقص ـــــ

دلائل اہلسنّت والجماعت وتردید معتزلہ

(۱) عربی زبان میں ایمان کا اطلاق صرف تصدیق پر ہوتا ہے لغۃً اعمال کو ایمان کے مفہوم میں داخل نہیں مانا جاتا۔ قرآن پاک نے اس لفظ کو بارہا استعمال کیا ہے۔ قرآن عربی الفاظ کو انہی معانی کیلئے استعمال کرتا ہے جو محاورات میں مراد لیے جاتے ہیں اگر کسی مفہوم کو بدلنا ہوتا ہے تو شارع اس کی خبر دیتے ہیں۔ کہیں یہ بات نہیں بتائی گئی کہ ایمان کے مفہوم میں تصدیق کے علاوہ اعمال بھی داخل ہیں۔

(۲) قرآن پاک میں بہت جگہ اعمال صالحہ کا عطف کیا گیا ہے۔ ایمان پر جیسے إن الذين آمنوا وعملوا الصالحات عطف میں اصل مغائرت ذاتی ہے اس انداز سے معلوم ہوا کہ قرآن مجید کی نظر میں ایمان الگ چیز ہے اور اعمال الگ چیز۔

(۳) قرآن مجید نے ایمان کا محل قلب قرار دیا ہے۔ فرمایا وقلبه مطمئن بالایمان اور اولئك كتب في قلوبهم الايمان۔ قلب ایمان کا محل تبھی بن سکتا ہے کہ اعمال ایمان میں داخل نہ ہوں اس

لئے کہ محل اعمال جوارح ہیں نہ کہ قلب۔

(۴) قرآن مجید میں ایمان کے ساتھ خطاب کرکے معاصی سے توبہ کرنے کا حکم دیا ہے۔ مثلاً فرمایا یاایھا الذین اٰمنوا توبوا الی اللہ توبۃً نصوحًا۔ توبہ کا حکم بظاہر انہی لوگوں کو ہوگا جو مرتکب معاصی ہیں تو مرتکب معاصی لوگوں کو بھی الذین اٰمنوا کہا گیا ہے معلوم ہوا مرتکب معصیت مؤمن ہے۔

(۵) قرآن پاک میں معاصی کا ارتکاب کرنے والے بعض لوگوں کا ذکر کرتے ہوئے ان پر مؤمن کا اطلاق کیا ہے مثلاً فرمایا وان طائفتان من المؤمنین اقتتلوا۔ اگر مؤمنین کے دو گروہ آپس میں لڑ پڑیں۔ باہمی اقتتال ایک معصیت ہے اس معصیت کے مرتکب لوگوں کو بھی قرآن مجید نے مؤمن قرار دیا ہے ــــ معلوم ہوا ارتکاب معصیت سے ایمان نہیں جاتا۔

(۶) مسند احمد وغیرہ میں واقعہ ہے کہ ایک صحابیؓ ایک باندی کو لے کر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہوئے کہ میرے ذمہ رقبہ مؤمنہ کا آزاد کرنا ہے کیا اس باندی کو آزاد کرنا کافی ہوگا آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس باندی کے ایمان کا امتحان لیا اور اس امتحان میں صرف توحید و رسالت کا عقیدہ پوچھا ہے کسی عمل سے متعلق سوال نہیں کیا صرف اس کے عقیدے کی درستگی معلوم کرکے اس کے مؤمن ہونے کا فیصلہ فرمایا۔ اس سے معلوم ہوا ایمان صرف عقائد کی درستگی کا نام ہے اس قسم کے واقعات حدیث میں کئی ہیں[1]۔

(۷) حضرت ابوذرؓ کی روایت مشکوٰۃ شریف میں ہے[2] جس کا خلاصہ یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بشارت دی کہ جو لاالٰہ الا اللہ پڑھے اور اسی پر خاتمہ ہوجائے تو وہ جنت میں داخل ہوگا حضرت ابوذرؓ نے اس پر سوال کیا وان زنٰی وان سرق حضور علیہ السلام نے جواب دیا وان زنٰی وان سرق۔ ابوذرؓ نے پھر پوچھا وان زنٰی وان سرق۔ حضور علیہ السلام نے پھر جواب دیا وان زنٰی وان سرق۔ حضرت ابوذرؓ نے پھر وہی کلمات لوٹائے وان زنٰی وان سرق حضور علیہ السلام نے پھر جواب دیا وان زنٰی وان سرق علی رغم انف ابی ذر۔ یہ حدیث اس بات پر واضح طور پر دال ہے کہ ارتکاب معصیت سے آدمی ایمان سے نہیں نکلتا بمقتضائے ایمان جنت میں جائے گا۔

(۸) مشکوٰۃ[3] میں عبادۃ بن صامت کی حدیث ہے۔ جس کا حاصل یہ ہے کہ بعض کبائر کا تذکرہ کرنے کے بعد آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جو شخص ان کبائر میں سے کوئی گناہ کرلے اور حق تعالیٰ اس کی پردہ پوشی فرمائیں یعنی دنیا میں کوئی سزا نہ ملے اس کے بارے میں یہ ارشاد فرمایا فھو الی اللہ ان

---

[1] مثلاً مؤطا امام مالک ص ۵۴۱ (باب ما یجوز من العتق فی الرقاب الواجبۃ)

[2] ص ۱۴ [3] ص ۱۳

شاء عفی عنہ وان شاء عاقبہ۔ یعنی یہ مرتکب کبیرہ تحت المشیتہ ہے خواہ اللہ معاف کرے خواہ سزا دے معلوم ہوا کہ مرتکب کبیرہ ایمان سے خارج نہیں اگر ایمان سے خارج ہوتا تو اس کی معافی کا سوال ہی پیدا نہ ہوتا اس قسم کے نصوص اہل السنت والجماعت کے موقف کی تائیدیں سینکڑوں ہیں۔ یہاں چند بطور نمونہ پیش کئے گئے ہیں۔ معتزلہ اور خوارج مرتکب کبیرہ کے ایمان سے خارج ہونے پر بعض نصوص سے تمسک کرتے ہیں ان کا جواب ساتھ ساتھ آتا رہے گا۔

تردید مرجیہ۔ مرجیۂ کا خیال یہ ہے کہ معصیت سے ایمان کا کچھ ضرر نہیں ہوتا۔ کتاب وسنت میں نماز روزہ حج زکوٰۃ وغیرھا طاعات ضروریہ کے ترک پر سخت وعیدیں وارد ہیں۔ اسی طرح سے معاصی کے ارتکاب کرنے والوں کے لئے بہت وعیدیں وارد ہیں۔ کتاب وسنت کی ان وعیدوں کی گنتی نہیں کی جاسکتی یہ سب وعیدیں اور نصوص مذہب مرجیۂ کے تردید کے دلائل ہیں اگر معصیت مضر نہ ہوتی تو یہ وعیدیں وارد نہ ہوتیں۔

مرجیۂ کا استدلال ان نصوص سے ہے۔ جن میں کلمہ پڑھنے پر جنت کی بشارتیں سنائی گئیں ہیں وہ ان سے تمسک کر کے کہتے ہیں کہ تصدیق قلبی کافی ہے۔ دخول جنت کے لئے اعمال کی حاجت نہیں ان کے استدلال کے تفصیلی جواب تو آگے روایات کے ساتھ ساتھ ہی آئیں گے اجمالی طور پر اتنا سمجھ لینا کافی ہے کہ دخول فی الجنتہ کی دو قسمیں ہیں (۱) دخول جنت اولی یعنی دوزخ میں جانے کے بغیر سیدھے جنت میں جانا نصیب ہو جائے۔ (۲) مطلق دخول فی الجنتہ یعنی خواہ سیدھا جنت میں جائے۔ خواہ کچھ دیر دوزخ میں گناہوں کی سزا بھگت کر بعد میں جنت میں جائے لاالہ الااللہ پڑھنے پر جو جنت کی بشارات ہیں وہاں مطلق دخول فی الجنتہ مراد ہے دخول اولی نہیں۔ دخول اولی کا وعدہ اس صورت میں ہے جب کہ تصدیق قلبی کے ساتھ اعمال صالحہ بھی مل جائیں اس طرح سے سب نصوص میں تطبیق ہو جائے گی۔

اقرار باللسان کا تعلق مع الایمان

اقرار باللسان کا تعلق ایمان سے کیسا ہے؟ اس میں مذاہب مختلف ہیں۔۔۔۔۔۔

(۱) مرجیۂ کا مذہب یہ ہے کہ ایمان صرف تصدیق قلبی کا نام ہے اقرار باللسان اور عمل دونوں کی کوئی ضرورت نہیں۔۔۔۔۔

(۲) مرجیۂ کے مدمقابل کرامیہ کا مذہب ہے کہ ایمان نام ہی اقرار باللسان کا ہے جب زبان سے توحید ورسالت وغیرہ عقائد کا اقرار کر لیا تو مسلمان ہو گیا خواہ قلب میں تصدیق ہو یا نہ ہو۔

(۳) بعض سلف کا مسلک یہ ہے کہ زبان سے اقرار کرنا ایمان کا شطر اور رکن تو نہیں البتہ اجراء احکام اسلام کے لئے اقرار کرنا شرط ہے اگر کوئی شخص دل میں تصدیق رکھے لیکن زبان سے اقرار نہ کرے تو وہ فیما بینہ وبین اللہ تو مؤمن ہے لیکن قضاءً مسلمانوں کے احکام اس وقت جاری ہوں گے جبکہ زبان سے بھی اقرار کرے۔ امام ابوحنیفہؒ ابومنصور ماتریدی سے یہی بات منقول ہے۔ شیخ ابوالحسن اشعری سے بھی اصح الروایتین یہی ہے جمہور متکلمین کا مذہب بھی یہی ہے۔

(۴) اقرار باللسان ایمان کا رکن اور شطر ہے بدوں اس کے آدمی مؤمن نہیں بن سکتا اس مذہب والوں نے تصدیق اور اقرار باللسان دونوں کو ایمان کا رکن قرار دیا ہے لیکن دونوں کے درجہ میں فرق کیا ہے وہ یہ کہ تصدیق ایمان کا رکن اصلی ہے اور اقرار رکن زائد ہے۔ رکن اصلی اس کو کہتے ہیں جو کبھی ساقط نہ ہو سکے۔ رکن زائد اسے کہتے ہیں جو عند العذر ساقط بھی ہو سکے تصدیق قلبی کبھی معاف نہیں ہوتی لیکن اقرار باللسان کبھی ساقط ہو جاتا ہے مثلاً ایک شخص پر اکراہ کیا گیا کہ کفر کرو ورنہ تمہیں جان سے مار دیا جائے گا تصدیق کا اس صورت میں بھی درست رکھنا ضروری ہے۔ لیکن اقرار باللسان معاف ہو گیا بلکہ کلمۂ کفر جاری کرنے کی رخصت ہو گئی۔ تیسرا اور چوتھا مذہب۔ دونوں اہل حق کے ہیں ان دونوں مذہبوں کا اس بات پر تو اتفاق ہو گیا کہ اقرار ضروری ہے لیکن اختلاف اس میں ہوا کہ اقرار کی ضرورت شرطاً لاجراء احکام اسلام ہے یا شطراً ہے۔ یہ بات یاد رہے کہ اس بات پر اہل مذہبین کا اتفاق ہے کہ جب اس سے اقرار کا مطالبہ کیا جائے تو اقرار باللسان ضروری ہے بایں معنی کہ اگر اس صورت میں بھی اس نے اقرار نہ کیا تو نہ دیانۃً مؤمن ہو گا نہ قضاءً۔

ایمان کی تعریف میں اہل حق کا اختلاف

ایمان بسیط ہے یا مرکب؟ اس میں اہل حق کا آپس میں اختلاف ہوا ہے۔ لیکن اختلاف سمجھنے سے پہلے ضروری ہے کہ یہ سمجھ لیا جائے کہ کچھ نقطے ایسے ہیں جن پر تمام اہل حق کا اتفاق ہے۔

اہل حق کے درمیان اتفاقی نقطے

حنفیہ اور متکلمین اہل السنۃ والجماعت اور محدثین ایمان کے بارہ میں مندرجہ ذیل نقطوں پر متفق ہیں۔

(۱) اعمال ایمان کے ایسے اجزاء نہیں ہیں جن کے انتفاء سے انتفاء ایمان ہو جاتے۔

(۲) تارک اعمال اور مرتکب کبیرہ ان سب حضرات کے نزدیک مومن ہے اور مخلد فی النار نہیں ہو گا بشرطیکہ تصدیق ٹھیک ہو۔

(۳) سب اس بات کے قائل ہیں کہ اعمال کی بڑی سخت ضرورت ہے۔

۱؎ فتح الملہم ص ۱۴۶ ج ۱ ۲؎ ایضاً۔

(۴)—— اعمال چھوڑنیوالے اور کبیرہ گناہ کرنے والے سے مواخذہ ہوگا۔ دوزخ کے عذاب کا خطرہ ہے۔ لیکن یہ دخول بھی واجب نہیں ہے۔ کسی کی شفاعت سے یا اپنے فضل سے اگرباری تعالیٰ معاف فرمادیں تو ان کا فضل ہے۔ لیکن ایسا وعدہ نہیں ہے۔

ایمان کے دو درجے ہیں (۱) اصل الایمان جو منجی ہے خلود نار سے (۲) کمال ایمان جو منجی ہے دخول نار سے۔ اصل ایمان کے تحقق کے لئے اعمال ضروری نہیں۔ یا یوں کہا جائے کہ اعمال اصل ایمان کے اجزاء حقیقیہ نہیں۔ البتہ اعمال کمال ایمان کے اندر داخل ہیں اور اس کے اجزاء ہیں۔

بیان اختلاف

ان چار نقطوں پر متفق ہونے کے باوجود اہل حق کا ایمان کی تعریف میں نزاع ہے۔ محدثین نے ایمان کی تعریف یوں کی ہے۔ الایمان ھو تصدیق بالجنان وعمل بالارکان واقرار باللسان۔ ان حضرات نے ایمان کو اجزاء ثلاثہ سے مرکب قرار دیا ہے۔ متکلمین اور حنفیہ نے ایمان کی تعریف صرف تصدیق سے کی ہے۔ کما مر۔ انہوں نے ایمان کو بسیط قرار دیا ہے۔ بظاہر فریقین میں ایمان کی ترکیب اور بساطت میں اختلاف ہوا ہے۔

اہم تنبیہ

محدثین ترکیب ایمان کے قائل ہیں۔ معتزلہ اور خوارج بھی ترکیب ایمان کے قائل ہیں۔ گویا لفظی لحاظ سے محدثین، معتزلہ اور خوارج نے ایمان کی ایک ہی تعریف کی ہے لیکن ان میں صرف لفظی تشابہ ہے۔ واقعہ اور حقیقت میں بہت فرق ہے۔ معتزلہ اور خوارج کے نزدیک تارک اعمال خارج از ایمان ہے۔ خالد فی النار ہے۔ محدثین اس کے قائل نہیں ہیں کما مر۔ اسی طرح سے متکلمین اور مرجیہ ایمان کی ایک ہی تعریف کرتے ہیں یعنی تصدیق۔ دونوں ایمان کو بسیط قرار دیتے ہیں۔ لیکن یہ بھی محض لفظی تشابہ ہے۔ واقعہ میں بہت فرق ہے۔ متکلمین اور حنفیہ ضرورت اعمال کے قائل ہیں۔ عمل نہ کرنے پر مؤاخذہ کے قائل ہیں مرجیۂ اس کے قائل نہیں ہیں۔

محدثین کو ایمان کی تعریف میں معتزلہ اور خوارج کے ساتھ تشابہ لفظی حاصل ہے۔ لیکن یہ کہدینا کہ یہ لوگ معتزلہ اور خوارج کے ہمنوا ہیں یہ حقیقت سے بے خبری ہوگی اور محدثین پر افتراء اور بہتان ہوگا۔ اسی طرح حنفیہ اور مرجیہ میں ایمان کی تعریف میں تشابہ لفظی دیکھ کر یہ کہدینا کہ حنفیہ بھی مرجیۂ میں سے ہیں یا ان کے ہمنوا ہیں یہ حقیقت سے جہالت ہوگی اور بہتان عظیم ہوگا۔

امام صاحب پر طعن ارجاء اور اس کی حقیقت دو وجوہ

بعض لوگوں نے حضرت امام صاحب کے متعلق یہ کہدیا ہے کہ آپ مرجئی تھے۔ یا ان کے ہمنوا تھے۔ اس کی حقیقت تو بتادی گئی ہے کہ یہ افتراء ہے ہمارے اور مرجیۂ کے مذہب میں زمین و

مان کا فرق ہے۔ سوچنے کی بات یہ ہے کہ امام صاحب کے بارہ میں اس بات کی شہرت کیسے ہوگئی ہے۔ اس کے کئی وجوہ ہو سکتے ہیں۔

(۱) ہو سکتا ہے کہ حاسدین نے تشابہ لفظی سے فائدہ اٹھاکر بدنام کرنے کے لئے یہ ہوادی ہو۔ حاسدین کے لئے اتنا مادہ مل جانا بھی کافی ہوتا ہے۔ حاسد کو حقائق نظر نہیں آیا کرتے۔

(۲) ہو سکتا ہے کہ خود مرجیئہ نے ہی یہ شہرت کر دی ہو کہ امام ابوحنیفہؒ ہمارے ساتھ ہیں۔ تشابہ لفظی کی وجہ سے امام صاحب کی شخصیت کو آپنے حق میں استعمال کرنیکی کوشش کی۔

(۳) یہ بھی احتمال ہے کہ لفظی مشابہت کی وجہ سے بعض لوگ غلط فہمی میں مبتلا ہو گئے ہوں۔ غلط فہمی کی وجہ سے حنفیہ کو مرجیئہ میں شمار کرنے لگ گئے ہوں۔

(۴) یہ بھی احتمال ہے کہ کچھ لوگ اعتقاداً و اصولاً مرجیہ میں سے ہوں۔ لیکن فروع میں حضرت امام صاحب کے مقلد ہوں اس لئے اپنے آپ کو حنفی کہلاتے ہوں۔ اس سے غلط فہمیاں پیدا ہوگئیں کہ شاید حنفیوں کے یہی عقیدے ہیں۔

(۵) ارجاء کی دو قسمیں ہیں۔ ایک ارجاءِ سُنّت دوسرے ارجاءِ بدعت۔ بعض لوگوں نے جو آپ کو مرجی کہا ہے ان کی مراد ارجاءِ سُنّت کی نسبت آپ کی طرف کرنا ہے۔ اس میں کوئی مضائقہ نہیں ہے۔ وہ ارجاءِ بدعت آپکی طرف منسوب نہیں کرنا چاہتے۔ تفصیل اس کی یہ ہے کہ ارجاء کا لفظی معنیٰ ہے کسی چیز کو مؤخر کر دینا اور پیچھے ہٹا دینا۔ یہاں مراد ہے عمل کو پیچھے ہٹا دینا اس کی دو صورتیں ہیں ایک یہ کہ عمل کی ضرورت تو مانی جائے۔ لیکن اس کو ایمان کا جزو قرار نہ دیا جائے۔ اور ایمان کی تعریف میں داخل نہ کیا جائے۔ یہ ارجاء سنّت کے موافق ہے۔ حدیث جبرئیل میں ایمان کی تعریف صرف تصدیق سے کی گئی ہے۔ کسی عمل کو اس میں داخل نہیں کیا گیا۔ حدیثوں میں بدعمل کو بھی مومن قرار دیا گیا ہے۔ قرآن پاک بھی ایمان کا محل دل ہی کو قرار دیتا ہے۔ قلب میں عمل کہاں ہوتے ہیں اس لئے عمل کو ایمان کی تعریف میں داخل نہ کرنا یہ ارجاءِ سُنّت ہے۔ واقعی امام صاحب اس کے قائل ہیں۔ دوسری صورت یہ ہے کہ عمل کی ضرورت ہی تسلیم نہ کیجائے۔ یہ ارجاء بدعت ہے۔ دین کے خلاف ہے۔ حضرت امام صاحب اس کے مخالف ہیں۔

خلاصہ یہ کہ ارجاء کی دو قسمیں ہیں۔ سُنّت اور بدعت۔ امام صاحب کی طرف نسبت ارجاءِ سُنّت کی ہے اس میں کوئی مضائقہ نہیں۔

تنبیہ: ارجاءِ سُنّت کی نسبت امام صاحب کی طرف کر دینے میں حقیقت کے اعتبار سے کوئی اشکال نہیں۔ لیکن چونکہ عام طور پر ارجاء سے مراد ارجاءِ بدعت ہی سمجھا جاتا ہے۔ اس لئے غلط فہمی سے

بچانے کے لئے بالمعنیٰ الصحیح بھی ارجاء کی نسبت آپ کی طرف نہ کرنی چاہیئے۔

حیثیتِ اختلاف

ہمارا ایمان کی تعریف میں دو فریقوں سے اختلاف ہے ایک محدثین سے۔ دوسرے معتزلہ اور خوارج سے۔ ہم ایمان کی تعریف صرف تصدیق سے کرتے ہیں۔

یہ دونوں فریق ایمان کی تعریف تصدیق، اقرار، عمل سے کرتے ہیں۔ معتزلہ اور خوارج سے ہمارا اختلاف حقیقی ہے۔ وہ عمل کو ایسا جزو مانتے ہیں۔ جس کے انتفاء سے ایمان ختم ہوجاتا ہے۔ ہم اس کے قائل نہیں ہیں۔ بلکہ اس کے قائل نہ ہونے میں محدثین بھی ہمارے ساتھ شریک ہیں۔ لیکن محدثین کے ساتھ ہمارا تعریف ایمان میں اختلاف محض لفظی ہے۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ ایمان کے دو درجے ہیں ایک اصل ایمان۔ جو منجی ہے خلود النار سے۔ دوسرے کمال ایمان جو منجی ہے دخول النار سے۔

پہلے درجہ کی تحصیل کے لئے صرف تصدیق کافی ہے۔ دوسرے درجہ کی تحصیل کے لئے عمل بھی ضروری ہے جن حضرات نے ایمان کی تعریف صرف تصدیق سے کی ہے وہ اصل ایمان کی تعریف کرنا چاہتے ہیں اور جن حضرات نے عمل کو بھی تعریف میں داخل کیا وہ کمال ایمان کی تعریف کررہے ہیں۔ اس لئے حنفیہ اور محدثین میں اختلاف محض لفظی ہے۔ معتزلہ اور خوارج سے حقیقی اختلاف ہے وہ اصل ایمان میں بھی عمل کو ضروری سمجھتے ہیں۔ ہم ضروری نہیں سمجھتے۔

اسی طرح محدثین کا ایمان کی تعریف میں دو فریقوں سے اختلاف ہو رہا ہے۔ حنفیہ سے اور مرجیہ سے۔ محدثین کا مرجیہ سے اختلاف حقیقی ہے۔ حنفیہ سے لفظی ہے۔

حکمتِ اختلاف

استاذ المحدثین حضرت شیخ الہند رحمہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد گرامی یہ ہے کہ محدثین اور امام صاحب میں تعبیر کا فرق مقتضائے حال کے فرق کی وجہ سے ہے۔

دونوں فریقوں کے حضرات حکیم ہیں۔ اور حکیم کی تعبیر مقتضائے حال کے مطابق ہوتی ہے۔ ہر فریق نے مقتضائے حال کے مطابق تعبیر اختیار فرمائی ہے۔ اقتضائے حال مختلف تھا۔ اس لئے تعبیر بھی مختلف ہوگئی۔ تفصیل اس کی یہ ہے کہ محدثین کو زیادہ سامنا پڑا ہے مرجیہ سے۔ وہ لوگوں کے دلوں سے اعمال کی ضرورت کا احساس نکالتے تھے۔ اس لئے ایسے حالات میں ایمان کی تعبیر ایسی اختیار کرنی مناسب تھی جس سے اعمال کی ضرورت کا احساس پیدا ہو۔

اس لئے انہوں نے ایمان کی تعریف میں عمل کو بھی داخل کیا ہے۔ مراد یہ تھی کہ عمل کے بغیر ایمان کامل نہیں ہوتا۔ حضرت امام صاحب کے سامنے زیادہ زور معتزلہ اور خوارج کا تھا وہ کہتے تھے کہ بدعملی سے ایمان ختم ہوجاتا ہے۔ اس سے لوگوں میں ایمان کے باقی رہنے کے بارہ میں مایوسی پھیل رہی تھی۔ لوگ یہ سمجھ رہے

تھے کہ ایمان کو باقی رکھنا یہ ہمارے بس کی بات نہیں۔ مایوس ہو کر آدمی چھوڑنے کے لئے تیار ہو جاتا ہے۔ اس لئے فضائے یاس کو دور کرنے کے لئے حضرت امام صاحبؒ نے ایمان کی تعریف صرف تصدیق سے کی ہے۔ مقصد یہ حقیقت سمجھانا تھا کہ نفس ایمان کے باقی رہنے کے لئے عقیدہ ٹھیک ہونا کافی ہے۔

محدثین نے اگر مرجیہ کی تردید کے لئے یہ عنوان اختیار کر کے اچھا کردار ادا کیا ہے تو امام صاحبؒ نے خوارج کی تردید کے لئے یہ عنوان اختیار کر کے اُس سے بھی زیادہ قابلِ تحسین کردار ادا کیا ہے اس لئے کہ فرقہ خوارج مرجیہ سے بھی خطرناک ہے حدیثوں میں کثرت سے بطور پیش گوئی کے خوارج کے حالات بیان کئے گئے ہیں ان کی مذمت بیان کی گئی ہے اُن کے قتل کا حکم دیا گیا ہے۔ حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے خوب ان کی سرکوبی کی ہے یہ لوگ مسلمانوں کو مباح الدم سمجھتے تھے تو ان کی تردید دین کی بڑی خدمت ہے۔

پھر امام صاحبؒ نے ایمان کی تعریف کے لئے جو عنوان اختیار کیا ہے وہ نفس الامر کے بھی بالکل مطابق ہے اور حقیقت کی صحیح ترجمانی ہے۔ واقعہ میں اصل ایمان صرف تصدیق ہی کا نام ہے جس کو محدثین بھی تسلیم کرنے پر مجبور ہیں۔

ایمان میں زیادت و نقصان کی بحث

جمہور محدثین اور جمہور اشاعرہ اور معتزلہ اور امام شافعیؒ کے نزدیک ایمان میں زیادتی بھی ہوتی ہے اور کمی بھی۔ ——— امام ابوحنیفہ کا قول مشہور یہ ہے الایمان لا یزید ولا ینقص۔ یعنی ایمان میں کمی زیادتی نہیں ہوتی ——— امام الحرمین اور دیگر بہت سے محققین کا مختار یہی مذہب ہے یہ اختلاف بھی حقیقی نہیں لفظی اور اعتباری ہے۔ جن لوگوں نے تعریف ایمان میں اعمال کو داخل کیا ہے ان کو یہی کہنا چاہیئے کہ الایمان یزید وینقص اس لئے کہ ان کے ہاں ایمان میں اعمال داخل ہیں اور اعمال کم و بیش ہوتے رہتے ہیں۔ جن حضرات نے ایمان کی تعبیر صرف تصدیق قلبی سے کی ہے۔ ان کو یہی کہنا پڑے گا الایمان لا یزید ولا ینقص۔ اس لئے کہ تصدیق ایمانی نام ہے۔ اعتقاد جازم ثابت کا اس سے آگے تصدیق کا کوئی درجہ ہی نہیں اس لئے زیادتی کا احتمال نہیں اور اگر کسی کا اعتقاد حد جزم سے نیچے آگیا تو یہ ایمان ہی نہیں اس لئے احتمال نقصان نہیں۔ حاصل یہ ہے کہ ایمان نام ہے اس اعتقاد کا جو حد جزم تک پہنچا ہوا ہو اور اس سے زیادہ اعتقاد کا کوئی درجہ نہیں جزم سے نیچے ظن ہے اور شریعت کی اصطلاح میں اس کو ایمان نہیں کہتے۔ غرضیکہ جو حضرات ایمان میں زیادۃ و نقص کے قائل ہوئے وہ اور اعتبار سے قائل ہوئے اور جو عدم زیادۃ و نقص کے قائل ہیں۔

ۓ دیکھئے فتح الملہم ص ۵۰ ج ۱۔

انکا فیصلہ اور اعتبار سے ہے تو ان حضرات میں اختلاف حقیقی نہ ہوا۔ ایمان میں زیادۃ ونقص ہوتا ہے کمال ایمان کے اعتبار سے اور زیادۃ ونقص نہیں ہوتا اصل ایمان کے اعتبار سے۔ یا قولین میں تطبیق یوں دی جائے کہ نفس ایمان کے اعتبار سے تو فیصلہ ہے لایزید ولاینقص اور نور ایمان کے اعتبار سے فیصلہ ہے یزید وینقص۔ کیونکہ ہر عمل کا ایک نور ہوتا ہے وہ اعمال کی کمی بیشی سے گھٹتا بڑھتا ہے۔ یہ بھی کہا جا سکتا ہے کہ نفس ایمان تو گھٹتا بڑھتا نہیں البتہ مؤمن بہ کے اعتبار سے زیادۃ ونقص ہوتا ہے۔ مثلاً اللہ کی طرف سے ایک حکم نازل ہوا اس پر ایمان لائے پھر دوسری بات نازل ہوئی اس کو مانا پھر تیسرا حکم نازل ہوا وہ مانا۔ علیٰ ھذا القیاس۔

مؤمن بہ کی تعداد بڑھتی جارہی ہے۔ قرآن پاک میں زادتھم ایمانا وغیرھا آیات میں شاید ایمان کی زیادتی مؤمن بہ کی زیادتی کے لحاظ سے مراد ہو۔ یوں بھی کہا جا سکتا ہے۔ کمیت کے اعتبار سے حکم ہے لا یزید ولا ینقص کا اور یزید وینقص کا حکم باعتبار کیفیت کے ہے حاصل یہ کہ ایمان میں کئی وجوہ اور اعتبارات ہیں بعض سے زیادۃ ونقص ہوتا ہے بعض سے نہیں ہوتا یہی منشار اختلاف بنا ہے۔

انا مؤمن انشاء اللہ کہنے کا حکم

جب کوئی شخص اپنے مؤمن ہونے کی خبر دے تو اسے صرف انا مؤمن کہنا چاہیئے یا انا مؤمن کے ساتھ انشاء اللہ بھی کہے اس میں اقوال سلف تین ہیں۔ بعض حضرات کہتے ہیں کہ صرف انا مؤمن کہنا چاہیئے۔ اس کے ساتھ انشاء اللہ ملانا جائز نہیں بعض فرماتے ہیں کہ انا مؤمن انشاء اللہ کہنا چاہیئے۔ بعض کی رائے یہ ہے کہ دونوں طرح سے کہنا جائز ہے خواہ استثنار کرے خواہ نہ کرے صرف انا مؤمن کہے یا انا مؤمن انشاء اللہ کہے دونوں طرح درست ہے۔ یہ اختلاف بھی لفظی ہے انا مؤمن کے ساتھ انشاء اللہ کہنے کے اعتبارات و وجوہ مختلف ہیں بعض اعتبارات سے انشاء اللہ کہنا بالاتفاق ناجائز ہے بعض اعتبارات سے انشاء اللہ کہنا بالاتفاق جائز ہے۔ یہ مختلف حکم مختلف اعتبارات سے ہیں سب حکم اپنی اپنی جگہ صحیح ہیں۔

تفصیل یہ ہے کہ انشاء اللہ کہنے کے کئی اعتبار ہیں مثلاً ایک آدمی استثناء کرتا ہے شک کی وجہ سے یعنی انا مؤمن کے ساتھ انشاء اللہ اس لئے کہتا ہے کہ اسے فی الحال اپنے ایمان میں شک ہے اس بنا پر انشاء اللہ کہنا کسی کے ہاں بھی جائز نہیں کیونکہ فی الحال اپنے ایمان کے وجود میں شک کرنا کفر ہے اور کبھی انشاء اللہ محض تبرک کے لئے کہا جاتا ہے اس کے جواز میں کسی کو بھی تردد نہیں ہو سکتا۔ انشاء اللہ کہنے کی ایک وجہ یہ بھی ہو سکتی ہے کہ فی الحال تو ایک شخص کو اپنے اندر ایمان ہونے کا یقین ہے لیکن مستقبل کا کوئی پتہ نہیں کہ اس ایمان پر ثبات و دوام نصیب ہوگا یا نہیں اس لئے مآل کے اعتبار سے ایمان کے باقی رہنے میں سر

شخص کو شک ہو سکتا ہے تردد باعتبار مآل کی وجہ سے انشاء اللہ کہتا ہے یہ بھی جائز ہونا چاہیئے۔ کبھی اس وجہ سے انشاء اللہ کہا جاتا ہے کہ انا مؤمن کا بظاہر معنیٰ یہ ہے کہ انا مؤمن کامل لان المطلقَ ینصرف الی الکامل۔ تو یہ کمال ایمان کا دعویٰ ہوا اور ایمان کا کمال ہوتا ہے جمیع طاعات واجبہ کے کرنے سے اور جمیع معاصی سے بچنے سے تو انا مؤمن کے ذیل میں گویا یہ دعویٰ مترشح ہوتا ہے کہ میں سب طاعت کرتا ہوں اور سب معاصی سے بچتا ہوں تزکیہ نفس سے بچنے کیلئے استثناء کرتا ہے یہ سب کے نزدیک جائز ہونا چاہیئے۔

ایمانِ تقلیدی کا حکم

ایمان کی حقیقت تمام ضروریاتِ دین کا اعتقاد جازم ثابت ہے۔ یعنی ہر امر ضروری میں نبی کی بات پر ایسا یقین جس میں دوسری جانب کا احتمال نہ ہو۔ اور ایسا پختہ ہو جو تشکیک مشکک سے زائل نہ ہو سکے۔ ایسے اعتقاد اور تصدیق کی دو صورتیں ہیں۔ ایک یہ کہ تمام اصولِ اسلام کا اعتقاد بھی ہے اور ان کی صداقت پر دلائل قائم کرنے پر بھی قادر ہے ایسے اعتقاد کو ایمان تحقیقی کہتے ہیں۔ اور ایسے مؤمن کو مؤمن محقق کہتے ہیں۔ دوسری صورت یہ ہے کہ تمام اصول اسلام کا اعتقاد جازم ثابت تو حاصل ہے۔ لیکن ان اصول پر دلائل قائم کرنے کی قدرت نہیں رکھتا۔ ایسے اعتقاد کو ایمان تقلیدی کہتے ہیں اور ایسے مؤمن کو مؤمن مقلد کہتے ہیں۔ اس میں تو شک نہیں کہ تحقیقی ایمان کا درجہ تقلیدی ایمان سے بڑھ کر ہے۔ گفتگو اس میں ہوئی ہے کہ ایمان تقلیدی عند اللہ معتبر ہے یا نہیں؟ اس پر نجات کا ترتب ہوگا یا نہیں؟ اس میں مندرجہ ذیل آراء ہیں۔

۱۔ اکثر معتزلہ کے نزدیک مقلد مؤمن ہے نہ کافر۔ ۲۔ ابو ہاشم معتزلی کا مذہب یہ ہے کہ ایمان تقلیدی والا کافر ہے۔ ۳۔ جمہور اہل السنۃ والجماعت کا مسلک یہ ہے کہ ایمان تقلیدی معتبر ہے۔ نجات کے لئے کافی ہے۔ البتہ حافظ عینی نے بہت سے محققین کا مذہب یہ نقل کیا ہے کہ ایمان تقلیدی معتبر ہے۔ لیکن ترکِ نظر کا گناہ اس کو ہوگا۔ مطلب یہ ہے کہ اس پر یہ فرض تھا کہ نظر و استدلال سے کام لیتے ہوئے تمام اصولِ اسلام کے دلائل بھی سمجھے اس فرض میں سستی کرنے پر مواخذہ ہوگا۔

اہل السنۃ والجماعت کا مذہب ہی صحیح ہے کہ ایمان تقلیدی نجات کے لئے کافی ہے۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے جب بھی کسی کے ایمان کا امتحان لیا تو صرف توحید و رسالت کا عقیدہ پوچھا کبھی دلیل نہیں پوچھی۔ اگر دلائل کی معرفت اور ان کا بیان کر سکنا ضروری ہوتا تو ہر موقع پر دلیل ضرور پوچھتے اذلیس فلیس۔ اگر مسلمان بننے کے لئے اصولِ اسلام پر دلائل قائم کر سکنا ضروری ہوتا تو عہدِ رسالت اور عہدِ خلافت راشدہ میں ضرور ایسا محکمہ قائم کیا جاتا جو اسلام میں داخل ہونے والوں کو دلائل یاد کرواتا۔ حالانکہ ایسا کبھی نہیں کیا گیا حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے زمانہ میں

ایسی قومیں بھی اسلام میں داخل ہوئی ہیں جو بہت ہی موٹی سمجھ کے تھے۔ ان میں نظر اور استدلال کی صلاحیت ہی نہیں تھی۔ ان لوگوں کا اسلام بھی قبول کیا گیا ہے۔ معلوم ہوا کہ مسلمان بننے اور نجات حاصل کرنے کے لئے اصول اسلام پر دلائل قائم کر سکنے کی شرط لگانا یہ نیا اور گھڑا ہوا نظریہ ہے۔ عہد رسالت اور خلافت راشدہ میں اس کا کوئی تصور نہیں تھا۔ جمہور نے اس مستحدث نظریہ کو قبول نہیں کیا۔

ایمان اور اسلام میں نسبت

اسلام کا لغوی معنیٰ ہے کسی کے سامنے جھکنا فروتنی اختیار کرنا اس کی بات کو بلا چون وچرا تسلیم کر لینا۔ اصطلاح شریعت میں ایمان واسلام کے درمیان کیا نسبت ہے اس میں علماء کے اقوال مختلف ہیں۔

(۱) ان دونوں میں عموم وخصوص مطلق کی نسبت ہے ایمان خاص ہے اسلام عام ہے اس لئے کہ ایمان کہتے التسلیم بالباطن۔ اور اسلام کا معنی ہے تسلیم کر لینا خواہ یہ تسلیم دل سے ہو خواہ زبان سے خواہ جوارح سے ہو۔ فکل ایمانٍ اسلام بدون عکس کلی

(۲) بعض نے ان دونوں میں نسبت عموم خصوص من وجہ بیان کی ہے اس لئے کہ ایمان نام ہے انقیاد باطنی کا۔ اور اسلام نام ہے انقیاد ظاہری کا جو کبھی کسی شخص میں جمع ہو جاتی ہیں۔ اور کبھی کسی میں انقیاد باطنی ہوتا ہے ظاہری نہیں اور کبھی انقیاد ظاہری ہوتا ہے اور باطنی نہیں ہوتا۔

(۳) سید مرتضےٰ زبیدی شارح احیاء العلوم کی رائے یہ ہے کہ ایمان واسلام میں تلازم فی الوجود یا تساوی ہے۔ مطلب یہ ہے کہ اسلام کامل معتبر جب پایا جائے گا تو اس کے ساتھ ایمان ضرور ہوگا جب ایمان کامل پایا جائے گا تو اس کے ساتھ اسلام ضرور ہوگا۔ اس لئے کہ ایمان نام ہے انقیاد باطنی کا لیکن کامل ہونے کے لئے شرط یہ ہے کہ ساتھ انقیاد ظاہری بھی ہو۔ اور اسلام نام ہے انقیاد ظاہری کا لیکن اس کے معتبر عند اللہ ہونے کے لئے شرط یہ ہے۔ کہ انقیاد باطنی بھی ہو۔ حافظ ابن حجر عسقلانی رحمۃ اللہ کا قول بھی اس کے قریب ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ ایمان واسلام کے جس طرح لغوی مفہوم جدا جدا ہیں اسی طرح سے ان دونوں کے شرعی مفہوم بھی جدا جدا ہیں۔ ایمان کا مفہوم ہے انقیاد باطنی اور اسلام کا مفہوم ہے۔ انقیاد ظاہری لیکن تغایر مفہوم کے باوجود وجوداً ہر ایک دوسرے کو مستلزم ہے۔ اس لئے کہ کمال ایمان کے لئے انقیاد ظاہری شرط ہے۔ اسی طرح سے اسلام نام ہے۔ انقیاد ظاہری کا لیکن معتبر اور صحیح تب سمجھا جائے گا جبکہ اس میں انقیاد باطنی بھی ہو۔

(۴) اسلام وایمان کے درمیان نسبت قائم کرنے میں حضرت شاہ صاحب رحمۃ اللہ علیہ کی تعبیر نہایت لطیف ہے۔

حضرت شاہ صاحب کی تحقیق کا حاصل یہ ہے کہ ایمان و اسلام کی مسافت ایک ہے صرف مبدا اور منتہی کا فرق ہے اسلام ظاہر سے شروع ہوتا ہے اور رچ رچ کر باطن میں پہنچتا ہے اور ایمان کامل باطن سے شروع ہو کر پھوٹ پھوٹ کر ظاہر پر آجاتا ہے اگر کسی کا ایمان کامل ہوگا تو وہ دل ہی میں نہیں رہے گا بلکہ اپنی قوت کی وجہ سے جوارح پر بھی ظاہر ہوگا اور اسلام اگر صحیح ہوگا تو ظاہر سے باطن تک ضرور پہنچے گا۔ البتہ ایمان ناقص اور اسلام غیر معتبر میں انفکاک ہوسکتا ہے اگر تصدیق دل ہی دل میں ہے لیکن پھوٹ کر اعمال کی شکل میں ظاہر پر نہیں آئی تو یہ ایمان کے ناقص ہونے کی نشانی ہے اور اگر اسلامی اعمال جوارح کے اوپر اوپر ہی تیرتے ہیں لیکن قلبی یقین کے اضافہ کا باعث نہیں بنتے تو یہ اسلام غیر معتبر عنداللہ ہے۔

حدیث جبرئیل علیہ السلام

سببِ ورودِ حدیث صحیح مسلم میں حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ سے یہ روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ مجھ سے (دین کی باتیں) پوچھا کرو لیکن غلبہ ہیبت کی وجہ سے وہ حضرات سوال نہ کر سکے چنانچہ ایک آدمی مجلس میں آئے اور بیٹھ گئے آگے یہی سوالات و جوابات ہیں جو حدیث جبرئیل میں معروف ہیں۔[1]
مطلب یہ کہ غلبۂ ہیبت کی وجہ سے حضرات صحابہؓ کو سوالات کی جرأت بہت کم ہوتی تھی تعلیم حقائق دینیہ کے لئے حق تعالیٰ نے حضرت جبرئیل کو انسانی شکل میں بھیجا تاکہ یہ سوال کریں اور معلم کائنات صلی اللہ علیہ وسلم جواب میں گوہر افشانی فرمائیں اس انداز سے صحابہؓ کا دامن علمی جواہر پاروں سے بھرپور ہو۔

اہمیت حدیث

معانی و مضامین کے لحاظ سے یہ حدیث نہایت جامع ہے۔ ذخیرہ احادیث میں جو علوم و حقائق تفصیلات سے مذکور ہیں وہ سب بالاجمال اس حدیث میں مذکور ہیں۔ احادیث میں اسلامی عقائد و نظریات، اسلامی اعمال و عبادات ظاہرہ اور اخلاق حمیدہ و ملکات باطنہ سب امور پر تفصیل سے روشنی ڈالی گئی ہے۔ اس حدیث میں تفسیر ایمان کے ضمن میں عقائد و نظریات کا اجمالی خاکہ اور تفسیر اسلام کے ماتحت اسلامی عبادات ظاہرہ اجمالی فہرست اور تعریف احسان میں ملکات باطنہ کی طرف اشارہ موجود ہے یہ بالکل اسی طرح ہے جیسے قرآن عزیز کے تفصیلی علوم و معارف کا اجمال سورۃ فاتحہ میں مذکور ہے۔ لہٰذا جس طرح سے سورۃ فاتحہ کو اُمّ القرآن کہا جاتا ہے۔ یہ حدیث بھی اپنی جامعیت کی وجہ سے اس قابل ہے کہ اس کو اُمّ السنۃ کا لقب دیا جائے چنانچہ علامہ قرطبی ارشاد فرماتے ہیں۔[2]

هٰذا الحديث يصلح ان يقال له ام السنة لما تضمنه من جمل علم السنة.	یہ حدیث اس قابل ہے کہ اس کو ام السنۃ کہا جائے اس لئے کہ اس کے ضمن میں پورے علم السنۃ کا اجمال اور نچوڑ موجود ہے۔

علامہ طیبیؒ[3] فرماتے ہیں کہ اسی نکتہ کی وجہ سے امام بغوی نے اپنی دو کتابوں "مصابیح" اور "شرح السنۃ" کا افتتاح قرآن کریم کی پیروی کرتے ہوئے اسی حدیث سے کیا ہے۔ یعنی جس طرح قرآن کریم کی ابتداء اُمّ القرآن سے کی گئی ہے ایسے ہی امام بغوی نے حدیث کی ان دو کتابوں کو اُمّ السنۃ سے شروع کرنا مناسب سمجھا۔

---

[1] ص ۲۹ ج ۱ [2] فتح الباری ص ۱۲۵ ج ۱۔ [3] فتح الباری ص ۱۲۵ ج ۱۔

علامہ طیبی اور دوسرے اکابر جس جامعیت کا اظہار فرمارہے ہیں خود آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد میں اس طرف اشارہ موجود ہے۔ سوالات کے جوابات دینے کے بعد حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا فانہ جبرئیل اتاکم یعلمکم دینکم۔ ظاہر ہے کہ لفظ دین ایمان، اسلام واحسان سب امور کو شامل ہے اس تعبیر میں یہ بات بتادی گئی کہ علوم دینیہ کا اجمال ان جوابات میں موجود ہے۔

جامعیت تمام احادیث کے علوم تین حصوں میں تقسیم ہو سکتے ہیں۔ (۱) وہ احادیث جن میں اسلام کے اصول اور نظریات کی تعلیم ہے۔ (۲) وہ احادیث جو اعمال ظاہرہ کی اصلاح سے متعلق ہیں۔ (۳) وہ احادیث جو اصلاح باطن کے سلسلہ میں ہیں۔ اس حدیث میں ان تین قسموں کا ذکر آگیا ہے۔ اسلام میں اعمالِ ظاہرہ کی اصلاح کا مضمون آگیا اور ایمان میں اصلاح عقائد کا مضمون آگیا اور احسان میں اصلاح اخلاق کا مضمون آگیا۔ اس طرح چند جملوں میں پورے دین کا خلاصہ بیان کر دینا پیغمبرانہ اعجاز ہے یہ حدیث جوامع الکلم سے ہے۔

نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی شخصیت انتہائی جامعیت کی حامل تھی آپ نے دین کے ان تینوں حصوں کی کماحقہ تشریح اور خدمت کی۔ صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین میں بھی جامعیت کی شان کافی حد تک موجود تھی۔ لیکن مرورِ زمانہ کے ساتھ ساتھ جامعیت میں کمی آتی گئی اس لئے علماء اُمت نے دین کی حفاظت وخدمت کے لئے ان تین شعبوں کو تین علموں میں مدون کر دیا کتاب وسُنّت میں تصحیح عقائد کے سلسلہ میں جو ہدایات دی گئی ہیں ان کی حفاظت وخدمت کے لئے "علم الکلام" مدون ہوا۔ اعمال ظاہرہ کے متعلق جو راہ نمائیاں کتاب سُنّت نے کی ہیں ان کی تشریح کے لئے علم الفقہ کو مدون کیا اور اصلاحِ اخلاق کے سلسلہ میں جو باتیں قرآن وسُنّت نے بتائی ہیں ان کی تفصیلات کے لئے علم الاحسان / علم الاخلاق / علم التصوف مدون ہوا۔ ان علوم ثلثہ میں کامل دسترس رکھنے والا ہی محقق اور کامل عالم دین کہلانے کا حقدار ہے جیساکہ اجزائے ثلثہ کی اصلاح کرنے والا ہی کامل دین دار کہلانے کا مستحق ہے۔ اس تفصیل سے یہ بات واضح ہوگئی کہ یہ تینوں علوم قرآن وسُنّت سے کوئی الگ چیز یا ان کے خلاف کوئی محاذ نہیں ہیں بلکہ یہ علوم ثلاثہ کتاب وسنّت کی روح اور اس کے ثمرات ہیں جن کو تیسیر علی الامۃ کے لئے مدون کیا گیا ہے۔

فخذیہ کی ضمیر کا مرجع

ووضع کفیہ علی فخذیہ

اس جملہ میں کفیہ کی ضمیر کا مرجع یہ آنے والے شخص یعنی جبرئیل ہیں۔ فخذیہ کی ضمیر کے مرجع میں دو احتمال ہیں ایک یہ کہ یہ بھی جبرئیل ہی کی طرف راجع ہو تو ترجمہ یوں ہوگا انہوں نے اپنی دونوں ہتھیلیاں اپنی دونوں رانوں پر رکھیں۔ اس طرح سے بیٹھنا ادب کا بیٹھنا ہے استاذ کے سامنے بھی انداز نشست ہونا چاہیئے اور اس وقت کی آمد سائل ومتعلم کی حیثیت سے تھی۔ دوسرا احتمال یہ ہے کہ اس کا مرجع نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم ہیں یعنی انہوں

نے اپنی دونوں ہتھیلیاں آنحضرت صَلّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم کی رانوں پر رکھیں۔ اس سے ان کا مقصد آپ صَلّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم کو اپنی طرف زیادہ متوجہ کرنا تھا اور یہ غرض بھی ہوسکتی ہے کہ تعمیہ کرنا یعنی اپنی شخصیت کو چھپانا اور مخاطب کو التباس و حیرت میں ڈالنا چاہتے ہوں جیسا کہ اور بھی کئی انداز ایسے اختیار کئے ہیں (کما سیاتی)

بعض شارحین نے اگرچہ پہلا احتمال ذکر کیا ہے لیکن راجح دوسرا احتمال ہی ہے اس لئے کہ نسائی کی ایک روایت میں تصریح ہے کہ[1] حتی وضع یدہ علی رکبتی رسول اللہ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم۔

تعمیہ کی کوشش

اس حدیث میں جبرئیل علیہ السلام کے اپنے ہاتھ نبی کریم صَلّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم کی رانوں پر رکھنے کے علاوہ اور بھی بہت سی باتیں جو بظاہر خلافِ ادب یا عجیب سی معلوم ہوتی ہیں ان کے متعلق شیخ الاسلام مولانا شبیر احمد عثمانی رحمہ اللہ نے فتح الملہم[2] میں نہایت عمدہ پیرایہ میں واضح فرمایا ہے کہ اس موقع پر حضرت جبرئیل کا مطمح نظر تعمیہ کرنا، اپنی شخصیت کو چھپانے کی سعی کرنا اور لوگوں کو حیرت والتباس میں ڈالے رکھنا تھا۔ کبھی ایسا انداز اختیار کرتے ہیں جس سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ نو وارد صاحب غایت درجہ کے تہذیب یافتہ آداب تعلیم وتعلم سے واقف اور صاحب سکینہ و وقار ہیں۔ کبھی ایسی صورت اختیار کرتے ہیں جو اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ یہ شخص دیہاتی و بدوی اور آدابِ مجلس سے ناواقف ہے۔

شاید اسی لئے پہلے انہوں نے اپنی رانوں پر ہاتھ رکھے ہیں جو طالب علم کے لئے ادب و شائستگی کی ہیئت ہے جس سے ناظرین کو ان کے مؤدب و مہذب ہونے کا گمان گزرے پھر آنحضرت صَلّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم کی مبارک رانوں پر رکھے جو سادہ لوح دیہاتی لوگوں کا کردار ہے مقصد یہ کہ لوگ ان کی شخصیت کے بارہ میں ورطۂ حیرت میں ہی پڑے رہیں۔ سلیمان تیمی کی روایت میں جو الفاظ ہیں ان سے تقریر بالا مستفاد ہوتی ہے الفاظ یہ ہیں فتخطی حتی برك بين يدی النبی صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم كما يجلس احدنا فی الصلوۃ اس سے معلوم ہوا کہ حالت تشہد کی طرح اپنی ران پر ہاتھ رکھے اس کے بعد یہ لفظ ہیں ثم وضع يدہ علی رکبتی النبی صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم یہ لفظ صاف بتاتے ہیں کہ اپنی رانوں پر ہاتھ رکھنے کے بعد پھر آنحضرت صَلّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم کی رانوں پر ہاتھ رکھے۔

اسی طرح سے کبھی یا رسول اللہ کہہ کر ندا دیتے جو عنوانِ تہذیب ہے اور کبھی یا محمد کہہ کر پکارتے ہیں جو شانِ بدویت ہے۔ کبھی شائستہ لوگوں کی طرح اہلِ مجلس کو سلام کہتے ہیں کبھی دیہاتی لوگوں کیطرح گردنوں پر سے پھلانگتے ہوئے آگے بڑھتے چلے آ رہے ہیں۔ کبھی سوال کرتے ہیں جو ناواقفیت کی علامت ہے کبھی جواب کی توثیق و تصویب کرتے ہیں جو عالم و مفتی کا منصب ہے۔

---

[1] ص ۲۶۵ ج ۲ [2] ص ۵۳، ۵۴ ج ۱

بالوں اور لباس کا انداز بتاتا ہے کہ مدینہ پاک کے شہری ہیں۔ کسی کا ان کی صورت کو نہ پہچاننا مسافر ہونے کی دلیل ہے۔ حتی کہ تمام اطوار و اوضاع میں تعمیہ اور اخفاء کی پوری پوری کوشش کی گئی جس کا نتیجہ یہ نکلا کہ اور تو کوئی کیا پہچانتا ان کے اصل شناسا مہبط وحی صلی اللہ علیہ وسلم بھی اس مرتبہ انکو پہچان نہ سکے جیسا کہ عمدۃ القاری وغیرہ کی روایات سے معلوم ہوتا ہے۔

لا یعرفہ منا احد۔ یہاں شارحین نے یہ سوال اٹھایا ہے کہ دوسروں کے نہ پہچاننے کا علم حضرت عمرؓ کو کیسے ہوا؟ حافظین فرماتے ہیں کہ ہو سکتا ہے کہ دوسرے کی عدم معرفت کا فیصلہ حضرت عمرؓ نے اپنے ظن سے کیا ہو یا حاضرین نے صراحۃً یہ کہدیا ہو کہ نہ معلوم یہ کون صاحب ہیں۔ راجح یہی دوسرا احتمال ہے اس لئے کہ عثمان بن غیاث کی روایت میں یوں ہے کہ" فنظر القوم بعضہم الی بعض فقالوا ما نعرف ھذا[1]۔

یا محمدؐ کہہ کر پکارنے کی وجہ

حضرت جبرئیل امین نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو یا محمدؐ کہہ کر خطاب کیا جو بظاہر مقام ادب کے بھی خلاف ہے اور قرآن کریم کے بھی خلاف ہے قرآن پاک میں ہے لا تجعلوا دعاء الرسول بینکم کدعاء بعضکم بعضاً۔ ایک تفسیر کی بنا پر اس کا مطلب یہ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو اس طرح سے نہ پکارا کرو جیسے ایک دوسرے کو پکار لیتے ہو۔ بلکہ حضرت رسالت مآب کی عظمت شان کی رعایت رکھ کر خطاب کیا کرو۔ نام لے کر پکارنا ظاہر ہے کہ خلاف ادب ہے اس کے شارحین نے مختلف جوابات دیئے ہیں۔

(۱) ہو سکتا ہے کہ یہ واقعہ اس آیت کے نزول سے پہلے کا ہو۔

(۲) آیت پاک میں خطاب انسانوں کو ہے کدعاء بعضکم بعضاً میں ملائکہ کرام شامل نہیں ہیں۔ اس لئے جبرئیل اس نہی کے مخاطب نہیں۔

(۳) یا محمد بول کر علمی معنی مراد نہیں بلکہ وصفی معنی مراد ہے محمد دراصل صفت کا صیغہ ہے اس کا معنی ہے انتہائی درجہ کی حمد و ستائش کیا ہوا شخص۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم ہی دائرہ مخلوق میں سے اس وصف کے مصداق ہیں یہی معنی مراد لے کر خطاب کیا ہے۔

(۴) انہوں نے بغرض تعمیہ و اخفاء دیدہ دانستہ نام لے کر خطاب کیا ہے (کما مر)

سوالات کا ربط اس حدیث میں چار چیزوں کے متعلق سوال ہے (۱) ایمان (۲) اسلام (۳) احسان (۴) ساعت و قیامت۔ پہلے تین سوال تو باہم مربوط ہیں اس لئے کہ یہ تین سوالات

---

[1] فتح الباری ص ۱۱۷ ج ۱۔

ایک ہی حقیقت کے تین مراتب کے متعلق ہیں۔ ایک ابتدائی مرتبہ ہے (یعنی ایمان) ایک اوسط (اسلام) ایک اعلی (احسان) نیز ان تینوں میں سے ہر ایک علی الترتیب یکے بعد دیگرے ایک دوسرے سے وقوع پذیر ہوتا ہے۔ ایمان ہی ترقی کرکے اسلام بنتا ہے اور اسلام ترقی کرکے احسان بن جاتا ہے ان میں تو اچھی خاصی مناسبت اور ارتباط ہے مگر ساعت کا سوال یہاں بظاہر غیر مربوط ہے۔ اس کا احسان سے ربط معلوم کرنے کیلئے غور اور تامل کی ضرورت ہے۔

شیخ الاسلام علامہ عثمانی رحمہ اللہ نے فتح الملہم[1] میں اور اپنے امالی موسومہ بفضل[2] الباری میں یہ اہم سوال خود ہی اٹھایا ہے پھر اس کے جواب میں اپنی عظمت شان کے لائق ارتباط کی بے نظیر تقریر فرمائی ہے پورا حظ حاصل کرنے کے لئے تو ان ماخذین کی طرف مراجعت کریں۔ البتہ اس کا حاصل دلباب۔ یہاں بیان کیا جاتا ہے

احسان کا ماقبل سے ربط

دیکھنا یہ ہے کہ تخلیق عالم کا مقصد کیا ہے اگر غور کیا جائے تو ہر شخص بخوبی معلوم کرسکتا ہے کہ یہ آسمان وزمین اور ان کے درمیان سب کچھ انسان کے لئے پیدا کیا گیا ہے ہر چیز انسان ہی کے کام آتی ہے چنانچہ حق تعالی فرماتے ہیں۔

الم تروا ان اللہ سخر لکم ما فی السموات وما فی الارض (سورۃ لقمان آیت ۲۰ رکوع ۳)	کیا تم لوگوں کو یہ بات معلوم نہیں کہ اللہ نے تمہارے کام میں لگا دیا ہے ان تمام چیزوں کو جو آسمانوں اور زمین میں ہیں۔

دوسری جگہ فرمایا۔

ھو الذی خلق لکم ما فی الارض جمیعًا (بقرہ آیت ۲۹ رکوع ۳)	وہ ایسی (قادر ومحسن) ذات ہے جس نے تمہارے لئے ان تمام چیزوں کو پیدا کیا جو زمین میں ہیں۔

اس قسم کی تصریحات بے شمار ہیں ان سے یہ بات تو بالکل واضح ہوگئی کہ سب کچھ انسان کے لئے ہے۔ یہ سب چیزیں انسان کے کام آتی ہیں لیکن انسان ان میں سے کسی کے کام کا نہیں اس کے نہ ہونے سے کسی چیز کا بھی کچھ نہیں بگڑتا پھر سوچنا ہے کہ انسان کو کس لئے پیدا کیا۔ کسی مخلوق کے کام کا جب یہ نہیں ہے تو اس کی پیدائش کا مقصد عبادت خالق کے علاوہ اور کیا ہوسکتا ہے قرآن پاک میں ہے۔

وما خلقت الجن والانس الا لیعبدون (سورہ ذاریات آیت ۵۶ رکوع ۳)	میں نے تو انسانوں اور جنوں کو صرف اس لئے پیدا کیا تاکہ وہ میری عبادت کیا کریں۔

حاصل یہ ہوا کہ تخلیق عالم اور اس کے تمام عالیشان انتظام کا اصلی مقصد عبادت ہے باقی جملہ کائنات یا تو اس کے مبادی ہیں یا ثمرات۔

---

[1] ص ۱۶۱ ج ۱ [2] ص ۳۲۵ ج ۱

قاعدہ یہی چل رہا ہے کہ جب کوئی چیز اپنے کمال کی حد تک پہنچ جاتی ہے تو اس کے زوال کا وقت آ جاتا ہے کھیتی جب اپنی منازل مختلفہ میں سے گذرتی ہوئی حد کمال تک پہنچ جاتی ہے تو اس کے صرف کاٹنے کا پروگرام ہی رہ جاتا ہے اسی طرح سے جب تخلیق عالم کا اصل مقصد یعنی عبادت اپنے انتہائی عروج وارتقار پر پہنچ جائے گا۔ اس کے زوال کی انتظار پیدا ہوجانا معمول کے مطابق ہے۔

احسان نام ہے کمال عبادت کا، اور اکمل العابدین رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم رئیس المحسنین ہیں آپ کے احسان سے زیادہ تو کیا برابر درجہ کے احسان کا بھی تصور نہیں کیا جاسکتا اس لئے فطرۃً سوال عن الاحسان کے بعد طبیعت میں یہ سوال ابھرتا ہے کہ یہی مقصد آفرینش عالم تھا جو پورا ہوگیا اب اس کے اکھڑنے اور ختم ہونے کا وقت کون سا ہوگا۔ جیسے جلسہ میں تمام مقررین کی تقریریں ختم ہونے کے بعد پنڈال کے اکھڑنے کا ہی موقع ہے۔

جلسہ گاہ اور پنڈال کے طرح طرح کے ساز وسامان دیکھ کر ایک ناواقف نو وارد یہ سوال کریگا کہ یہاں کیا ہوگا۔ اس سے کہا جائے گا کہ یہاں تقاریر ہوں گی پھر سوال کرے گا کہ کس کس عالم کی تو جواباً کہا جائے گا کہ فلاں فلاں عالم تقریر فرمائیں گے۔ مقصد جلسہ کے متعلق اس قسم کے سوالات کرنے کے بعد اگر وہ یہ پوچھے کہ جلسہ کب تک ختم ہوجائے گا اور پنڈال وغیرہ کب تک لپیٹ لئے جائیں گے۔ تو اس کا یہ سوال بالکل مناسب اور مرتبط اور ترتیب طبعی کے عین مطابق ہوگا۔ بالکل یہی حیثیت احسان کے بعد سوال عن الساعت کی ہے یہ سوال گذشتہ سوالات کی طرح بالکل مناسب اور مرتبط اور ترتیب طبعی کے مطابق ہے۔

البتہ ایک سوال باقی رہ جاتا ہے کہ جب آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی ذات گرامی سے عبادت کی تکمیل ہوگئی تو آپ کے بعد یہ عالم کیوں باقی رکھا گیا۔ چاہیئے تو یہ تھا کہ اسی وقت آپ کے ساتھ ساتھ اٹھا لیا جاتا۔

اس کے جواب کا حاصل یہ ہے کہ تکمیل عبادت دو طرح سے ہے ایک کیفیت کے اعتبار سے دوسرے کمیت کے اعتبار سے۔ کیفیت کے لحاظ سے تو عبادت کے مراتب کمالات آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم پر ختم ہوگئے۔ لیکن کمیت د عدد اور کثرت عابدین کے اعتبار سے ابھی تکمیل عبادت کا کام باقی ہے۔ جب دُنیا کا ہر گھر اسلام کی روشنی سے منور ہوگا۔ کونے کونے میں چپہ چپہ پر اسلام پھیل جائے گا۔ (جس کا ظہور زیادہ تر حضرت مہدی کے دور میں ہوگا) تو چونکہ اس وقت کماً وعدداً بھی تکمیل عبادت ہو چکی ہوگی اور اس وقت اس عالم کے لپٹنے کا وقت آجائے گا۔

حضرت شیخ الاسلام کی یہ تقریر انیق امام ربانی قاسم الخیرات والعلوم حضرت مولانا محمد قاسم صاحب

نانوتوی کی تصانیف سے ماخوذ ہے۔ واقعہ یہ ہے کہ قاسمی علوم ومعارف کو کماحقہ سمجھ کر آپ سے بہتر تعبیر کرنے والا اور چمکانے والا شاید ہی کوئی ہو۔

تفسیر اسلام

مشکوٰۃ شریف کی اس زیر نظر روایت میں سب سے پہلا سوال اسلام کے متعلق ہے۔ اس حدیث میں تعریف اسلام میں پانچ امور ذکر کئے گئے ہیں۔ (۱) شہادت توحید ورسالت۔ (۲) اقامت الصلوٰۃ۔ (۳) ایتاء الزکوٰۃ۔ (۴) صیام رمضان۔ (۵) حج بیت اللہ شریف۔ اس سوال کے جواب میں الفاظ مختلف وارد ہوئے ہیں۔ بعض روایات میں زیادہ امور کا ذکر ہے بعض میں کم۔ اس اختلاف کا منشاء اختلاف فی الضبط ہے۔ بعض رواۃ پوری تفصیل کو ضبط کر سکے۔ بعض نے کم امور کو ضبط کیا۔ بعض کو سب یاد رہیں بعض کو بعض کا ذھول ونسیان ہوگیا۔

اس جواب کے الفاظ کچھ بھی ہوں اس سے اتنی بات واضح ہوگئی کہ اسلام اطاعت ظاہرہ کا نام ہے۔ اگرچہ اس کے معتبر وصحیح ہونے کے لئے تصدیق قلبی شرط ہے۔ تعریف میں جتنے امور بھی مذکور ہیں۔ سب اعمال ظاہرہ کے قبیل سے ہیں۔ اس کا حاصل یہ ہوا کہ اعضاء وجوارح پر طاعت کے آثار نمایاں ہوں ہر قسم کی طاعت اپنے اپنے درجہ میں ہونی چاہیئے۔ طاعات واجبہ وجوبی درجہ میں، طاعات نافلہ استحبابی درجہ میں۔

یہ مطلب نہیں کہ اسلام صرف انہی پانچ امور سے مکمل ہو جاتا ہے کسی اور طاعت کی ضرورت نہیں۔ ان پانچ کے ذکر پر اکتفاء حصر کیلئے نہیں ہے" واقعی یہ سب طاعات سے اہم اور رکنیت کا مقام رکھنے والی ہیں۔ ان پانچ میں سے ہر عمل ایسا ہے جو اعمال کی ایک مستقل قسم کی طرف اشارہ کر رہا ہے۔ اعمال کی تمام انواع کا ایک ایک فرد ذکر کر کے اشارہ فرما دیا کہ ہر نوع اور ہر شعبہ کے اعمال میں شریعت کی مکمل اتباع وانقیاد کا نام اسلام ہے۔

اسلامی امور دو حال سے خالی نہیں۔ قولی ہوں گے یا غیر قولی۔ پھر غیر قولی دو حال سے خالی نہیں فعلی ہوں گے یا ترکی۔ فعلی وہ جن میں کچھ کرنا پڑے۔ ترکی وہ جن میں کچھ چھوڑنا پڑے پھر فعلی تین حال سے خالی نہیں۔ (۱) محض بدن سے تعلق رکھنے والے اعمال (۲) محض مال سے تعلق رکھنے والے اعمال (۳) وہ اعمال جن کا تعلق بدن اور مال دونوں سے ہے۔ اس طرح اعمال کی کل پانچ قسمیں بن گئیں (۱) قولی اعمال (۲) ترکی اعمال (۳) محض بدنی اعمال (۴) محض مالی اعمال (۵) وہ اعمال جن کا تعلق بدن اور مال دونوں سے ہے۔

پہلی قسم میں سے شہادت ذکر کر کے بتا دیا کہ تمام قولی اعمال پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم کی تعلیمات کے مطابق ہونے چاہئیں۔ دوسری قسم میں سے روزہ کو ذکر کر دیا۔ روزہ، تروک ثلاثہ کا نام ہے۔ تیسری قسم میں سے نماز کا ذکر کیا۔ چوتھی قسم میں سے زکوٰۃ کو ذکر کر دیا۔ پانچویں قسم میں سے حج کا ذکر کر دیا گیا۔ اس طرح ہر قسم میں سے ایک ایک ذکر کر کے اشارہ فرما دیا کہ تمام انواع اعمال کی اصلاح کرنے سے ہی اسلام کامل ہوتا ہے۔

الاسلام کی تعریف میں مصدر استعمال نہیں کیا گیا اس کی جگہ اَنْ (ناصبہ مصدریہ) اور فعل لایا گیا ہے یعنی شہادت ان لاالٰہ الخ اور اقامت الصلوٰۃ کے الفاظ استعمال کرنے کی بجائے ان تشہد و تقیم وغیرھما الفاظ استعمال کئے ہیں اس کی وجہ یہ ہے کہ ان اور فعل مل کر اگرچہ مصدر کا ہی معنی دیتا ہے تاہم دونوں میں فرق ہے وہ یہ کہ ان اور فعل زمانہ استقبال پر دلالت کرتا ہے۔ مصدر اس دلالت سے خالی ہے اور یہاں استقبال کا معنی مقصود ہے ملاعلی قاری نے یہ توجیہ اختیار فرمائی ہے کہ مصدر کی بجائے ان تشہد وان تقیم وان تصوم وغیرہ لاکر اس طرف اشارہ کرنا مقصود ہے کہ صرف علم و معرفت ان امور کی پیدا کرنا کافی نہیں بلکہ اصل مقصود یہ ہے کہ آپ ان امور کو اپنے عمل میں لائیں اور ان کو قوت سے فعلیت کی طرف نکالیں۔

صیغ مضارع استمرار تجددی پر دلالت کرتے ہیں ان سے اس طرف اشارہ کرنا مقصود ہے کہ ان ارکان خمسہ میں اپنی اپنی حالت کے مطابق دوام و استمرار مطلوب ہے توحید میں تو استمرار دائم مطلوب ہے۔ نماز میں اس سے کم (روزانہ پانچ وقت ادا ہوتی رہے)، روزہ وزکوٰۃ میں اس سے بھی کم (کہ سال میں)، اپنے موقع پر ادا کئے جائیں)، حج میں صرف یہ کہ عمر میں ایک مرتبہ ادائیگی کا التزام کیا جائے۔

ان تشہد وغیرہ میں خطاب غیر معین ہے یعنی اس کا مخاطب ہر وہ شخص ہے جس تک یہ بات پہنچے اور جو بھی اس کو سُنے۔

فعجبنالہ یسالہ ویصدقہ کسی چیز کا سبب نہ جاننے کی وجہ سے اس کو دیکھ کر قلب میں جو حالت پیدا ہوتی ہے اس کو تعجب کہتے ہیں۔ یہ سائل وارد اس واقعہ میں وہی ناموس مبارک ہیں جو بحیثیت سفیران جوابات کی تمام تفصیلات اللہ رب العزت کی طرف سے لائے ہیں۔ ان کی تصدیق و تصویب کا مطلب یہ ہے کہ یہ جوابات ان تفصیلات کے مطابق ہیں جو میں قبل ازیں پیش کرچکا ہوں اس حیثیت سے یہ توثیق باعث تعجب نہیں لیکن حاضرین مجلس کو چونکہ ابھی اس وارد کے جبرئیل امین ہونے کا ہی علم نہ تھا اس لئے صدقت کہنے پر تعجب بجا ہے اس لئے کہ سوال کرنا عموی حالات کے اعتبار سے اس بات کا قرینہ ہے کہ اس سوال کا جواب ان کو معلوم نہیں اور تصدیق کرنا بظاہر اس امر پر دلالت کرتا ہے کہ یہ جواب اس کیفیت سے پہلے ہی ان کے علم میں ہے۔ صدقت کہنے کا عام طور پر مقصد یہ بتانا ہوتا ہے کہ میرے علم کی روشنی میں یہ جواب نفس الامر اور واقعہ کے مطابق ہے۔ ان کے جبرئیل ہونے کا علم حاصل ہونے تک اس تصدیق پر تعجب ہونا ہی چاہیئے تھا۔

ایمان اور ایمانیات کی کچھ وضاحت

حضرت جبرئیل علیہ السلام کے سوالات میں سے ایک سوال ایمان کی حقیقت پوچھنا ہے ایمان کی اصل حقیقت تو یہ ہے کہ جو باتیں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے قطعی اور بدیہی طور پر ثابت ہیں ان کو دل سے سچا ماننا جس کا

حاصل یہ ہے "تمام ضروریات دین میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی تصدیق کرنا" ضروریات دین بہت سی ہیں اس جواب میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اسلام کے اہم ضروریات کی تعیین فرمادی ہے مطلب یہ ہے کہ رسول اللہ علیہ وسلم کی تمام باتوں پر یقین رکھنا ایمان ہے جن میں سے اساسی ایمانیات یہ ہیں (۱) اللہ تعالےٰ پر یقین۔ (۲) ملائکہ پر یقین (۳) آسمانی کتابوں پر یقین (۴) حق تعالیٰ کے رسولوں پر یقین (۵) قیامت کا یقین (۶) تقدیر کا یقین ان ایمانیات کی تفصیلات علم الکلام کی ذمہ داریاں ہیں۔ یہاں ان میں سے صرف چند نکات کی وضاحت پر اکتفاء کیا جاتا ہے۔

۱۔ ایمان باللہ۔

اصول ایمانیات میں اصل اوّل ایمان باللہ ہے۔ اس میں باری تعالیٰ کے وجود، ربوبیت عامہ، توحید ذات۔ تفرید صفات۔ وجوب وجود، تمام صفات کمالیہ سے اتصاف اور تمام شوائب نقص وحدوث سے تنزیہ وتقدس کو دل سے مان لینا داخل ہے۔

یہاں دو مسئلے الگ الگ ہیں۔ ایک وجودِ باری، دوسرا توحیدِ باری۔ وجودِ باری ماننے کا مطلب یہ ہے کہ تمام عالم ممکنات کو پیدا کرنے والی ایک ذات ہے جو واجب الوجود ہے۔ ہمیشہ سے ہے اور ہمیشہ رہے گی۔ اور توحید کا معنیٰ یہ ہے کہ واجب الوجود صرف ایک اللہ تعالیٰ ہیں۔ دونوں مسئلوں پر تفصیلی بحث علم الکلام میں ہوتی ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ کائنات کا ذرّہ ذرّہ وجودِ باری تعالیٰ کی دلیل ہے۔

؎ ففی کل شئی لہ آیۃ تدل علی انہ واحد

چنانچہ کائنات میں سے جس چیز کو بھی لے لیں وہ ممکن اور حادث ہے واجب اور ممتنع نہیں عقلی قاعدہ ہے کہ ہر حادث کے لئے محدِث اور موجِد ضروری ہے۔ ہر چیز کی حالتِ حدوث کہہ رہی کہ میرا محدِث تلاش کرو کیونکہ موجود بغیر موجد کے نہیں ہوسکتا ہے۔ وہ موجد یا واجب ہوگا یا ممتنع یا ممکن ممتنع ہو نہیں سکتا۔ جس کا اپنا وجود نہ ہو وہ دوسرے کو وجود کیسے دے سکتا ہے ممکن اس لئے نہیں کہ وہ خود حادث ہے اسے خود کسی محدِث کی ضرورت ہے۔ پھر اس کا محدِث تلاش کرنا ہوگا اس طرح سے تسلسل لازم آئے گا کسی جگہ آخر کار ماننا پڑے گا کہ اس کا محدث واجب ہے۔ خواہ اولاً مان لو یا آخر میں۔ اور توحید باری پر تو خود فلاسفہ نے بھی دلائل پیش کئے ہیں کہ تعدّدِ وجباء محال ہے اور یہاں ان دلائل کی تفصیل کا محل نہیں۔

۲۔ ایمان بالملائکہ:

فرشتوں کا وجود ضروریاتِ دین میں سے ہے اس کا انکار کفر ہے۔ اللہ تعالیٰ نے یہ ایک ایسی مخلوق پیدا فرمائی ہے جن کا تعلق نور سے ہے۔ یہ اللہ کے سفراء اور مکرم ہیں۔ ایسے عبادت گزار ہیں جو کبھی نافرمانی نہیں کرتے اللہ تعالیٰ نے تکوینی انتظامات ان کے سپرد کئے ہیں یہ مختلف صورتوں میں متشکل ہوسکتے ہیں ان میں سے جن کا ثبوت تعیین سے ہے۔ جیسے جبرئیل، میکائیل، اسرافیل، اور عزرائیل ان پر ایمان اسی تعینی نوعیت سے ضروری ہے۔ اور جن کا نام معین نہیں ہے ان پر صرف اجمالی

ایمان کافی ہے۔

جو بات عقلاً ممکن ہو اور مخبر صادق اس کے وقوع کی خبر دے اس کے ماننے میں صحیح العقل کو تامل نہیں ہو سکتا۔ دلائل صحیحہ کی روشنی میں ثابت ہے کہ لسان نبوت صدق کے اعلیٰ ترین مقام پر فائز ہوتی ہے لہٰذا کتاب و سنت کی نصوص متواترہ سے وجود ملائکہ ثابت ہونے کے بعد اس کے انکار کی کیا گنجائش ہو سکتی ہے یہی حال وجود شیاطین کا ہے۔

وجودِ ملائکہ عین حکمت ہے۔ واقعات وحقائق کی روشنی میں بھی فرشتے اور شیطان کے وجود میں کسی قسم کا استبعاد نہیں بلکہ عین حکمت و مصلحت ہے۔ اس لئے کہ انسان کے جسم میں حرارت، برودت، رطوبت و یبوست کے آثار مختلفہ دیکھ کر حکمائے طبعیین نے فیصلہ کیا کہ یہ مختلفۃ التاثیر عناصر سے مرکب ہے جو بدن میں اس طرح سے مختلط ہیں کہ نظر ایک دوسرے سے تمیز نہیں کر سکتی۔ انہوں نے یہ بھی فیصلہ کیا کہ جو عناصر جسم میں ممتزج ہیں ان میں سے ہر ایک کے لئے ایسا مستقل خزانہ ہے جس میں دوسرے کی آمیزش نہیں جس کو کرہ نار، کرہ ہوا، کرہ ماء اور کرہ تراب کہا جاتا ہے۔ بالکل اسی طرح سے ارباب حکمتہ ایمانیہ نے عام نفوس انسانیہ میں سے ہر نفس میں جب یہ دیکھا کہ اس میں میلان خیر بھی ہے۔ میلان بشر بھی، رغبت طاعت بھی ہے، رغبتِ معصیت بھی تو یہ فیصلہ کیا کہ انسان میں خیر و شر، طاعت و معصیت دونوں قسم کے مادے عنصر موجود ہیں جو مخلوط و غیر متمیز طور پر اس میں پائے جاتے ہیں۔ نظام جسمانی پر قیاس کرتے ہوئے یہاں بھی مقتضے نظر یہ ہے کہ جو دو مادے نفوس انسانیہ میں ملے جلے ہیں ان میں سے ہر ایک کا ایسا مستقل جدا خزانہ بھی ہونا چاہیئے جس میں دوسرے کا اختلاط نہ ہو چنانچہ حکمتِ الٰہیہ سے خیر و طاعت محضہ کا ایک مستقل غیر مخلوط خزانہ وجود میں آیا۔ جس کو فرشتہ کہتے ہیں جن کے متعلق ارشاد ربانی ہے۔ لا یعصون اللہ ما امرھم ویفعلون مایؤمرون اسی طرح سے شر و معصیت محضہ کا الگ مستقل خزانہ پیدا فرما دیا گیا جس کو شیطان کہتے ہیں[1] جس کے متعلق فرمایا وکان الشیطن لربہ کفوراً۔

۴۔ ایمان بالکتب متعلقات ایمان میں سے کتب الٰہیہ بھی ہیں۔ حق تعالیٰ نے معلمین کاملین یعنی انبیاء علیہم السلام میں سے بعض پر اپنی مقدس کتابیں اور پاک صحیفے نازل فرمائے جو اللہ کے بندوں کے لئے نصاب ہدایت تھے۔ ان میں سے جن کتب و صحائف کا ثبوت طرق صحیحہ سے ہو گیا ہے ان پر ایمان لانا ضروری ہے مثلاً تورات، انجیل، زبور اور قرآن مجید یہ تو بڑی بڑی کتابیں ہیں جن کا ثبوت بطور

---

[1] یہ تقریر فتح الملہم ص ۱۹۵/ ج ا سے ماخوذ ہے۔ جس کو شیخ الاسلامؒ نے امام ربانی قاسم الخیرات نانوتوی قدس سرہ کے بعض مصنفات کی روشنی میں تحریر فرمایا ہے۔

ضرورت وقطعیت کے ہے۔ صحف ابراہیم وموسیٰ کا ذکر بھی قرآن پاک میں ہے۔ ان سب کے متعلق یہ عقیدہ رکھنا ضروری ہے کہ یہ سب کتابیں اللہ تعالیٰ نے اتاریں۔ سب برحق تھیں پہلی کتب میں تبدیل وتحریف ہوگئی تھی آخری کتاب قرآن پاک تحریف سے محفوظ رہے گی، پہلی سب کتابیں منسوخ ہیں۔ قرآن پاک ان کے لئے ناسخ ہے۔

۴۔ ایمان بالرسل تحقیق ایمان کے لئے اللہ کے رسولوں و پیغمبروں کو بھی ماننا ضروری ہے اس طرح سے کہ حق جل شانہٗ نے جتنے نبی اور رسول بھی بھیجے ہیں سب برحق ہیں جن حضرات کے نام وتفصیلات دلائل سے معلوم ہوگئے ہیں ان پر بالتعیین ایمان لانا ضروری ہے جن کے نام معلوم نہیں ہوسکے ان پر اجمالاً ایمان لانا کافی ہے۔

ضرورت نبوۃ۔

انسان نام ہے رُوح اور جسم کے مجموعہ کا۔ اس لئے اس کو صحت مند اور کامل تبھی کہا جاسکتا ہے جبکہ دونوں جزوں میں صحت وکمال موجود ہو۔ حق تعالیٰ نے جسم کی نشوونما کے لئے مختلف قسم کی غذائیں پیدا فرمائی ہیں۔ امراض لاحق ہونے کی صورت میں دوائیں پیدا فرمائی ہیں نیز اس کی تزئین وتجمیل کے لئے طرح طرح کے سامان پیدا فرمائے ہیں جب جسم کے بقاء وارتقاء کے لئے بہت سامان پیدا فرمادیئے ہیں تو انسان کے جزوِ اشرف یعنی روح کو اپنی رحمت سے کیسے محروم فرماتے۔

جسم مرکب ہے اور رُوح اس کے لئے کرشمہ ساز راکب ہے یا یوں کہیے کہ اصل مغز رُوح ہے جسم بمنزلہ بادام کے چھلکا کے ہے اس لئے روح توجہ وعنایت کی زیادہ حقدار ہے اس کی نشوونما اور ترقیات اور زیب وزینت کے لئے زیادہ غذاؤں ودواؤں وسامان آرائش کا انتظام کرنے کی ضرورت ہے۔

ہر چیز کی غذا ودوا اس کی شایان شان ہوتی ہے۔ کثیف چیز کی اغذیہ وادویہ بھی کثیف ہوں گی اور لطیف چیز کی لطیف۔ ظاہر ہے کہ رُوح لطیف ترین چیز ہے جس کی حقیقت کا سمجھنا بھی انسان کے بس کی بات نہیں جیسا کہ فرمایا قل الروح من امر ربی وما اوتیتم من العلم الا قلیلاً۔ جسم کثیف ہے اس کی غذا ودوا بھی کثیف ہے اس لئے مفید ومضر دوا وغذا میں تمیز کرنے اور معرفتِ مقادیر وغیرہ کے لئے انسانی تجربہ کافی ہے۔ انسانوں میں سے ایک مخصوص طبقہ اپنے تجربات سے ان کی ضروری تفصیلات فراہم کرنے میں کامیابی حاصل کرلیتا ہے جن کو اطباء کہا جاتا ہے ان کی ہدایات کی اتباع کرنا تحفظ جسم کے لئے ضروری ہے۔ لیکن لطافت رُوح کی وجہ سے اس کی غذاؤں اور دواؤں کا ادراک اور مفید ومضر کا تمیز اور ان کی مقداروں کی پہچان کے لئے انسانوں کا تجربہ کافی نہیں۔ ان امور کا علم اسی ذات پاک کو ہوسکتا ہے جو حقیقت رُوح کو جاننے میں متفرد ہے وہی رہنمائی فرما سکتے ہیں۔

کہ اس کی غذا کیا ہے اور دوا کیا۔ اس کی ترقی کس چیز سے ہے۔ تنزل کس چیز سے۔ راحت کس چیز سے ہے۔ تکلیف والم کس بات سے۔ اس لئے ربّ الروح نے خود ہی انسانوں کے ایک مخصوص طبقہ کو اس کام کے لئے منتخب فرمایا کہ اس کو غذاؤں اور دواؤں کی تفصیلات کے علم سے آگاہ کرے اور وہ طبقہ آگے عام انسانوں کو اس کی تعلیم دے۔ تاکہ عام لوگ ان کی اتباع کر کے کمال روحانی حاصل کریں۔ اس سے معلوم ہوا کہ کمال انسانی کے لئے اہم ترین ضرورت ان روحانی اتباع کا وجود ہے۔ انہی روحانی اطبار کو حضرات انبیار علیہم السلام کہا جاتا ہے۔ جن کا وجود انسان کے لئے رحمت عظیمہ ہے۔ ان کی تعلیم کی اتباع کئے بغیر انسان صحیح انسان نہیں بن سکتے۔ یہ طبقہ انسانیت کا محسن اعظم ہے۔ تکمیل انسان کے لئے حق تعالیٰ ان کو خود ایسا علم عطار فرماتے ہیں جو ہر قسم کی تمام اغلاط سے پاک ہوتا ہے۔

۵۔ ایمان بالیوم الآخر

اس سے مراد قیامت کا دن ہے۔ اس لئے کہ یہ آخر ایام دنیا ہے۔ اس کے متعلق یہ اعتقاد رکھنا مسلمان ہونے کے لئے ضروری ہے کہ قیامت آئے گی۔ تمام جسموں کو دوبارہ جوڑ کر ان سے ارواح کا تعلق کامل کر کے حساب کے لئے ان کو میدان محشر میں جمع کیا جائے گا پھر حسب اعتقاد اعمال جنت یا دوزخ میں جانا ہوگا۔ غرضیکہ قیامت کی ان تمام تفصیلات کو ماننے جو نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے بیان فرمائی ہیں۔

۶۔ ایمان بالقدر

تقدیر کا مسئلہ بھی ضروریات دین میں سے ہے۔ اس کو مانے بغیر بھی آدمی مومن نہیں ہو سکتا ہے۔ یہ عقیدہ رکھنا ضروری ہے کہ تمام واقعات وحوادث کے وقوع سے قبل ہی حق تعالیٰ ہر بات کا علم ازلی رکھتے ہیں۔ سب باتیں لوح محفوظ میں مکتوب ہیں۔ جو کچھ ہو رہا ہے۔ اسی نقشہ علم کے مطابق ہو رہا ہے۔ بندوں کے تمام اختیاری اعمال کا خالق اللہ تعالیٰ ہی ہیں خواہ نیک ہوں یا بد۔ بندوں کو اتنا اختیار دیا ہے جس سے وہ اپنے اعمال کا کسب کر سکتے ہیں۔ خلق اعمال کی قدرت ان میں نہیں ہے۔ یہ مسئلہ دقیق وعمیق ہے اس میں بہت سے فرقے پیدا ہو گئے ہیں۔ اس کی تفصیل انشاء اللہ عنقریب باب الایمان بالقدر میں کی جائے گی۔

احسان

جبرئیل امین کا تیسرا سوال احسان کے متعلق ہے۔ شارحین حدیث نے احسان کی تشریح بڑی اہمیت سے کی ہے واقعی یہ مستحق اہمیت ہے بھی کیونکہ احسان کمال تکمیل عبادت ہے۔ یہاں بطور اختصار احسان کا لغوی واصطلاحی معنیٰ بیان کیا جاتا ہے۔

احسان کا لغوی معنیٰ

احسان باب افعال کا مصدر ہے اس کا مجرد حُسن ہے۔ اس کا استعمال دو طرح سے ہوتا ہے (۱) کبھی متعدی بنفسہ ہوتا ہے کہا جاتا ہے اَحْسَنْتُ الشَّیَٔ ای اَتْقَنْتُہٗ یا حَسَّنْتُہٗ وَکَمَّلْتُہٗ۔ یعنی میں نے اس چیز کو مضبوط اور حسن وکمال والا کر دیا۔ (۲) کبھی متعدی بغیرہ ہوتا ہے کہا جاتا ہے۔ اَحْسَنْتُ اِلٰی فلانٍ ای اَوْصَلْتُ الیہ النَّفْعَ۔ میں نے اس پر احسان کیا اور

اس تک نفع پہنچایا۔ ظاہر یہ ہے کہ یہاں پہلا معنیٰ مراد ہے یعنی عبادت میں پختگی، کمال اور حسن پیدا کرنے کا اہتمام کرنا۔[1]

اصطلاحی معنیٰ۔ حدیث جبریل علیہ السلام میں احسان کی جن الفاظ میں تعریف کی گئی ہے علمائے کرام میں اس کی دو شرحیں زیادہ مشہور ہیں۔

۱۔ حافظ ابن حجرؒ کی شرح۔ شیخ الاسلام حافظ ابن حجر عسقلانی رحمہ اللہ نے فتح الباری[2] میں جو شرح کی ہے اس کا حاصل یہ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس جواب میں دو حالتوں کی طرف اشارہ فرمایا ہے۔ ارفع حالت مقام مشاہدہ ہے کہ یوں عبادت کرے کہ دل کی آنکھوں سے معبود پاک کا مشاہدہ کر رہا ہے یہ دھیان اس قدر غالب ہو کہ گویا ظاہری آنکھوں سے اس کو دیکھ دیکھ کر عبادت کر رہا ہے۔ اس حالت کی طرف اشارہ کیا ہے کانک تراہ میں۔ دوسرے درجہ کی حالت مقام مراقبہ ہے یعنی دل میں یہ استحضار پورے طور پر رہے کہ حق تعالیٰ اس پر مطلع ہیں اور اس کے ہر عمل کو دیکھ رہے ہیں۔ اس کی طرف اشارہ ہے فان لم تکن تراہ فانہ یراک میں یہ دونوں حالتیں اللہ تعالیٰ کی معرفت اور خشیت کا ثمرہ ہیں عمارۃ بن قعقاع کی روایت میں یہ لفظ ہیں ان تخشی اللہ کانک تراہ۔

دنیا میں ظاہری آنکھوں سے رویت باری تعالیٰ کا وقوع نہیں ہوگا اسی لئے کلمۂ تشبیہ کانّ استعمال کیا گیا ہے۔ مشاہدہ سے مراد ظاہری آنکھوں سے دیکھنا نہیں ہے بلکہ دل کی نگاہ سے دیکھنا اور اس کا یقین کرنا ہے۔ مطلب مشاہدہ کا یہ ہے کہ حق تعالیٰ کا علم ویقین اور باطنی آنکھوں سے دیکھنا قلب پر اتنا مستولی اور غالب ہو کہ گویا حسی آنکھوں سے اسے دیکھ رہا ہے۔ جب دل پر کسی چیز کا یقین پوری قوت سے چھا جاتا ہے تو یوں معلوم ہوتا ہے کہ کھلی آنکھوں یہ چیز نظر آرہی ہے۔

پہلی حالت میں اخلاص، حضور قلب، خشوع وخضوع اور فراغ قلب عبادت میں زیادہ ہوگا دوسری حالت میں اس سے کم درجہ کا ہوگا۔

۲۔ علامہ نوویؒ کی شرح امام نوویؒ[3] نے جو شرح کی ہے اس کا خلاصہ یہ ہے کہ عبادت میں آداب، خشوع وخضوع کی رعایت اس انداز سے کرو جیسا کہ اپنے معبود کو دیکھ کر عبادت کر رہے ہو۔ کوئی درباری جب بادشاہ کے سامنے اس کو دیکھ کر اس کی خدمت کر رہا ہو تو خدمت میں جن آداب وتوجہات کا مظاہرہ کریگا وہ بالکل ظاہر ہے۔ یونہی جب مولیٰ کریم کو دیکھنے کی حالت میں عبادت کرے گا۔ تو مراعات آداب وخشوع وخضوع میں درجہ کمال تک پہنچے گا۔ یہی مطلوب ہے کہ عبادت اس انداز سے کیا کرو۔ دو الگ الگ حالتوں کی

---

[1] عمدۃ القاری ص ۲۸۸/ج ۱ ـــــ فتح الباری ص ۱۲۰/ج ۱

[2] ص ۱۲۰/ج ۱ [3] مقتبس من شرح المسلم للنووی ص ۲۸/ج ۱۔

طرف اشارہ مقصود نہیں۔

اس پر یہ سوال پیدا ہوسکتا تھا کہ دنیا میں حق تعالیٰ کو دیکھنا تو خلاف واقع ہے پھر یہ تصور کیسے ہوسکتا ہے کہ ہم دیکھ کر اس کی عبادت کر رہے ہیں اس کا جواب فان لم تکن تراہ فانہ یراک میں دیا۔ جس کا حاصل یہ ہے کہ اگرچہ تو اس کو نہیں دیکھ رہا تب بھی احسانی کیفیت عبادت میں ہونی چاہیئے اس لئے کہ وہ تو تم کو بہر کیف دیکھ رہا ہے۔ جب عبادت کے وقت تو اس کو دیکھے وہ تجھ کو دیکھے تو رعایت آداب کا منشا و باعث تمہارا اس کو دیکھنا نہیں بلکہ اس کا تمہیں دیکھنا ہے اور یہ بات بہر صورت حاصل ہے اس لئے عبادت کا حسن و کمال ہر حالت میں ہونا چاہیئے۔ تقدیر حدیث یوں ہوگی۔ فان لم تکن تراہ فاستمر علی احسان العبادۃ فانہ یراک۔

مطلب یہ ہے کہ ہر عبادت میں اس استحضار سے خشوع، خضوع، حضور قلب، ظاہری و باطنی آداب کی رعایت کا درجہ کمال پیدا کرو۔ عبادت سے مراد صرف نماز ہی نہیں بلکہ اس میں ہر عبادت و طاعت داخل ہے۔ نماز، ذکر و شغل، تلاوت، تعلیم، مطالعہ غرضیکہ ہر نیکی میں یہی کیفیت مطلوب ہے۔

بعض صوفیہ کی شرح اور اس کی تردید

بعض جاہل صوفیہ نے احسان کے متعلق حدیث کے اس جملہ کی شرح میں کہا ہے کہ اس میں مقام محو و فنا کی طرف اشارہ ہے مطلب یہ ہے کہ اگر تو مٹ جائے اور فنائیت کا یہ مرتبہ حاصل کر لے کہ گویا تو موجود ہی نہیں تو تو حق تعالیٰ کو دیکھ سکے گا۔ تیرا اپنا وجود ہی رویت سے مانع ہے یہ لوگ لم تکن کو ان شرطیہ کی شرط قرار دیتے ہیں اور تراہ کو اس کی جزاء۔ تقدیرہ فان لم تکن ای فان لم تصر شیاً ونفیت۔ ترجمہ یوں ہوگا اگر تو نہ رہے تب تو اس کو دیکھ سکے گا۔

اس میں شک نہیں کہ عبدیت اور فنائیت انسان کے لئے اعلیٰ ترین مقام ہے۔ یہی غایت زیست ہے اس پر عجیب و غریب ثمرات کا ترتب ہوگا کما قیل کشتگان خنجر تسلیم را۔ ہر زمان از غیب جانے دیگر است۔ حافظ شیرازی کہتے ہیں۔

میان عاشق و معشوق ہیچ حائل نیست حافظ تو خود حجاب خودی از میان برخیز۔

واقعی خودی اور اپنے وجود پر نظر ہی وصول و مشاہدۂ معبود مانع ہے لیکن اس مقام میں حدیث کے اس جملہ کا یہ مطلب بیان کرنا انتہا درجہ کی ناواقفیت کی علامت ہے۔

اولاً اس لئے کہ اس مطلب کی صورت میں تراہ ان شرطیہ کی جزاء ہے اور لم تکن شرط ہے۔ ان شرطیہ شرط و جزاء کو جزم دیتا ہے اور حالت جزمی میں مضارع کے آخر سے حرف علت گر جاتا ہے تراہ کی بجائے ترہ ہونا چاہیئے تھا۔ حالانکہ اس حدیث کی کوئی روایت بھی بغیر الف کے نہیں ہے خلاف قیاس ہونے پر محمول کرنے کی کوئی ضرورت داعی نہیں۔

ثانیاً اس لئے کہ اس صورت میں بعد میں فانہ یراک کہنا بالکل بے ربط و بے سود ہو جاتا ہے اس کا کوئی معقول مطلب نہیں بنتا۔

ثالثاً اس لئے کہ اس حدیث کی بعض روایات میں "ان لم تکن" کی بجائے "ان لاتراہ" وغیرہ قسم کے الفاظ ہیں جن میں نفی کون کی بجائے رویت پر داخل ہے۔ مطلب یہ ہے کہ اگرچہ تو اللہ تعالیٰ کو نہیں دیکھ سکتا تب بھی احسان پر قائم و دائم رہ۔ اس لئے کہ وہ تو بہر حال دیکھتا ہے۔ یہ روایاتِ صوفیا کے بیان کردہ اس مطلب کی گنجائش ہی نہیں رکھتیں۔

رابعاً یہ کہ اگر کسی کو بالمعنی المصطلح مقام فنا حاصل ہو جائے تب بھی رویت بالبصر تو دنیا میں رہتے ہوئے حاصل نہ ہوگی جیسا کہ حدیث مسلم میں ہے واعلموا انکم لن تروا ربکم حتی تموتوا۔ اور یہاں رویت سے مراد مشاہدہ بالمعنی المصطلح نہیں بلکہ آنکھ سے دیکھنا مراد ہے ورنہ کان لانے کی ضرورت نہیں تھی تو یہ بات کیسے صادق آئے گی کہ اگر تو نہ رہے (مقام فنا حاصل کر لے) تو اس کو دیکھ لے گا۔

تعیینِ قیامت

جبرئیل امین علیہ السلام نے چوتھا سوال یہ کیا کہ فاخبرنی عن الساعۃ۔ اب مجھے قیامت (کی تعیین تاریخ) کے متعلق خبر دیجئے تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ماالمسئول عنہا باعلم من السائل۔ ما نافیہ ہے المسئول اس کا اسم اور اعلم (صیغہ اسم تفضیل) اس کی خبر ہے۔ اس پر با زائدہ ہے تاکید نفی کے لئے المسئول پر الف و لام بمعنی الذی ہے مسئول میں ضمیر مستتر ہے جو اس کا نائب فاعل ہے اور موصول کی طرف راجع ہے عنہا کی ضمیر ساعت کی طرف راجع ہے ترجمہ یوں ہوگا کہ وہ شخص جس سے سوال کیا گیا ہے۔ اس قیامت کے بارہ میں سائل سے زیادہ علم رکھنے والا نہیں۔

نفس علم کی نفی نہیں فرمائی۔ بلکہ اعلمیت کی نفی فرمائی ہے۔ اس لئے کہ وجودِ ساعت کا جزمی علم دونوں کو ہے۔ لیکن کب آئے گی اس کا علم دونوں کو نہیں۔ تعیینِ وقت کے نہ جاننے میں دونوں برابر ہیں۔ مقتضی ظاہر یہ تھا کہ "لستُ باعلم بہا منک" کہا جاتا۔ یہ تعبیر زیادہ مختصر بھی ہے۔ اس تعبیر سے عدول کر کے تعبیر مذکور فی الحدیث اختیار کرنے سے۔ مقصد تعمیم کرنا ہے کہ کوئی سائل بن جائے اور کوئی بھی مسئول ہو اس کے نہ جاننے میں سب برابر ہیں[1]۔

حافظ عسقلانی[2] اور حافظ عینی[3] وغیرہما تمام شارحین حدیث نے اس جملہ کا مطلب یہی پیش فرمایا ہے۔ کہ قیامت کی تاریخ نہ جاننے میں ہم دونوں مساوی ہیں۔ کسی کو بھی اس کا علم نہیں۔ شیخ عبدالحق محدث دہلوی قدس سرہ

---

[1] عمدۃ القاری ص ۲۹۱ ـــــ ۲۹۴/ ج ا۔ " " فتح الباری ۱۲۰/ ج ا

[2] فتح الباری ص ۱۲۱/ ج ا۔ [3] عمدۃ القاری ص ۲۹۳/ ج ا۔

کی عبارت ہم بعینہٖ پیش کرتے ہیں۔

نیست آنکس کہ پرسیدہ شدہ او را از وقتِ قیامِ ساعت دانا تر از کہ کہ پرسندہ است یعنی نیستم من داناتر از تو بداں یعنی من و تو ہر دو برابریم در نادانستن آں بلکہ ہر سائل و مسئول ہمیں حال دارد کہ آں راجز خداوند تعالیٰ کسے نداند و وے تعالیٰ ہیچ کس را از ملائکہ و رسل برآں اطلاع ندادہ[1]۔

نہیں ہے وہ شخص جس سے پوچھا گیا ہے۔ قیامِ ساعت کے وقت کو زیادہ جاننے والا پوچھنے والے سے۔ یعنی میں اس کو آپ سے زیادہ جاننے والا نہیں ہوں مطلب یہ کہ میں اور آپ دونوں اسکا علم نہ رکھنے میں برابر ہیں بلکہ ہر سائل و مسئول کا یہی حال ہے کہ اس کو حق تعالیٰ کے سوا کوئی نہیں جانتا اور حق تعالیٰ نے ملائکہ اور رسل میں سے کسی کو بھی اس کی اطلاع نہیں دی ہے۔

قرآن پاک میں بھی جا بجا تصریح ہے کہ تعیین قیامت کا علم باری تعالیٰ کے ساتھ ہی مخصوص ہے۔

خصوصیتِ علمِ باری تعالیٰ

جب قرآن مجید، حدیث شریف کی تصریحات سے معلوم ہوگیا کہ تعیین قیامت کا علم حق تعالیٰ کے سوا کسی رسول اور فرشتے کو نہیں دیا گیا۔ اس سے یہ بات واضح ہوگئی کہ احاطۂ علمی صرف حق تعالیٰ کی شان ہے انہی کا علم محیط ہے کوئی چیز ان کے علم سے خارج نہیں۔ ان کے علاوہ کسی اور نبی، فرشتہ وغیرھما کا علم محیط نہیں۔ اس لئے کہ مخلوقات میں سے سب سے اعلم ہمارے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہیں۔ بہت سی چیزوں کا آپ کے علم میں نہ ہونا نصوص کثیرہ سے ثابت ہے۔ قیامت کا علم نہ ہونا یہاں سے بھی ثابت ہو رہا ہے۔ اس کے سلب سے بھی ایجاب کلی باقی نہیں رہتا۔ احاطہ کلیہ کا دعویٰ ایجاب کلی ہے اس کی نقیض سلب جزئی ہے۔ قیامت کا علم نہ ہونے سے سلب جزئی متحقق ہوگیا لہٰذا اس کی نقیض ایجاب کلی باقی نہ رہی۔

غرضیکہ علم محیط صرف ذات باری کا ہے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو اگرچہ علم الاولین والآخرین سے نوازا گیا ہے لیکن آپ کا علم بھی محیط نہیں ہے۔ علم کا ذاتی ہونا اور محیط ہونا خصائص خالق تعالیٰ سے ہے۔

علاماتِ قیامت

حضرت روح القدس علیہ السلام کا پانچواں سوال یہ ہے کہ مجھے قیامت کی امارات و علامات ہی بتا دیجئے۔ جواب میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے دو نشانیاں بیان فرمائی ہیں۔

پہلی نشانی

یہ بیان فرمائی اَنْ تَلِدَ الْاَمَۃُ رَبَّتَھَا۔ رَبَّتَھَا میں روایت تین طرح سے ہے۔ (۱) رَبَّھَا (۲) رَبَّتَھَا (بالتاء) (۳) بَعْلَھَا۔ رب یہاں سید اور مالک کے معنی میں ہے۔ بَعْل خاوند کو بھی کہہ دیتے ہیں۔ سید کو بھی یہاں دوسرا معنی مراد ہے۔ رَبَّتَھَا میں کئی احتمال ہیں ایک یہ کہ یہ تاء اس بناء پر لائی گئی ہے۔

---

[1] اشعۃ اللمعات ص ۴۲ ج ۱۔

کہ اس کا موصوف نسمۃ یا نفس ہے جو مؤنث ہے اس میں نر اور مادہ (سید اور سیدہ) دونوں داخل ہیں۔ دوسرا یہ کہ یہ تا ربت بمعنی رب العباد اور رب بمعنی مالک و سید میں فرق کرنے کے لئے ہے۔ اضافت کے بعد اگرچہ رب کا اطلاق غیر اللہ پر جائز ہے تاہم تا لانے کے بعد التباس کی جڑ ہی کٹ گئی ہے تیسرے یہ کہ تا، اپنی اصل معنی میں ہو۔ اس سے مراد جنی ہوئی بنت ہے جو سیدہ و مالکہ کی طرح رہے گی۔ اس میں مبالغہ ہوگا کہ جب بچیوں کا یہ حال ہو گا تو بچے جو عام طور پر ہوتے ہی آزاد ہیں ان کا کیا حال ہوگا۔

اس علامت کی تشریح شارحین نے مختلف طرح سے کی ہے۔ یہاں صرف وہی دونوں مطلب پیش کرنے پر اکتفار کیا جارہا ہے جن کو اسہل و اقرب خیال کیا ہے۔

ایک مطلب یہ کہ یہ جملہ کنایۃ ہے کثرت حقوق والدین سے۔ یعنی ماں باپ کی نافرمانی کثرت سے ہونے لگنا قیامت کے مقدمات اور اس کے قرب پر دلالت کرنے والی نشانیوں میں سے ہے جتنی اس کی کثرت ہوتی جائے گی۔ اتنی ہی قیامت قریب تر آتی چلی جائے گی۔ مطلب یہ کہ جننے والی ماں کی حیثیت کام کاج خدمت وغیرہ میں باندی کی سی ہوگی۔ جن بچوں کو اپنے بطن سے جنا ہے ان کے معاملات و معاشرات کا انداز آقاؤں اور مالکوں کا سا ہوگا یہ مخدوم و مطاع بن کے رہیں گے وہ بے چاری ان کی خدمات میں مارے مارے پھرتی ہوں گی جیسا کہ آج کل عمومی طور پر گھروں میں مشاہدہ کیا جارہا ہے۔

دوسرا مطلب اس سے عام ہے کہ اس میں انقلاب امور کی طرف اشارہ کیا ہے کہ اصول فروع ہو جائینگے۔ اور فروع اصول حاکم محکوم اور محکوم حاکم ہوں گے استاذ شاگرد کا تابع ہوگا اور شاگرد متبوع ہو کر رہے گا۔ اولاد مخدوم ہوگی والدین خادموں کی طرح رہیں گے۔ کبار صغار کی جگہ اور صغار کبار کی جگہ۔ غرضیکہ حالات میں عجیب پلٹا آئے گا۔ ہر طرف قلب موضوع کی صورتیں ہی نظر آئیں گی۔ اس میں یہ بھی داخل ہے کہ ہر کام نااہلوں کے سپرد ہوگا۔ اہل مناصب سے محروم ہوتے رہیں گے۔ صحیح بخاری کتاب العلم کی حدیث مرفوع میں اسی طرف اشارہ ہے۔ اذا وُسِّدَ الامر الی غیر اھلہ فانتظر الساعۃ۔ جب کام نااہلوں کے سپرد کئے جانے لگیں تو قیامت کے منتظر رہو۔ اس لئے کہ قیامت تخریبِ اکبر کا نام ہے۔ جس آسمان میں دوربین نگاہوں سے بھی کوئی شگاف نظر نہ آسکا اس کی حالت ہوگی اذا السماء انشقت۔ جو پہاڑ صلابت میں ضرب المثل تھے ان کی شان یہ ہوگی وتکون الجبال کالعھن المنفوش۔ غرضیکہ ہر چیز تہ و بالا ہو جائے گی۔ جو کام و محکمہ و ادارہ و گھر و منصب کسی نااہل کے سپرد ہوگا اس میں تخریب لازم ہے۔ یہ چھوٹی تخریبات، مقدمات و علامات ہیں۔ تخریب اکبر یعنی قیامت کے لئے اسی لئے اکابرِ اُمت نے ہمیشہ یہ اہتمام رکھا ہے کہ ہر کام اس کے اہل کے سپرد کیا جائے۔

دوسری نشانی

دوسری نشانی یہ بیان فرمائی ہے ۔ وان تری الحفاۃ العراۃ العالۃ رعاء الشاۃ یتطاولون فی البنیان "حفاۃ" حافی کی ننگے پاؤں والے عراۃ جمع ہے ۔ عاری کی ننگے بدن والے یعنی ان کے بدن کا بعض ایسا حصہ بھی ننگا ہے جس پر کپڑا ہونا چاہیئے تھا "عالۃ" جمع ہے عائل کی مفلس لوگ "رعاء" راعی کی جمع ہے "الشاۃ" اسم جنس یا جمع ہے شاۃ کی ۔ بکریوں کے چرانے والے "یتطاولون" مضارع ہے تطاول سے فخر کرنا " الحفاۃ العراۃ العالۃ رعاء الشاۃ" تری کا مفعول اول ہے اور یتطاولون مفعول ثانی ہے اگر یہ رؤیت قلبیہ ہے اور اگر یہ رؤیت بصریہ ہے تو یہ حال ہوگا۔

مطلب یہ کہ بھوکے ننگے بکریوں کے چرانے والے ارذال و اسافل جب اونچے اونچے محلوں میں فخر و حباہات کر رہے ہوں گے اور کم ظرفی کی بناء پر اسی کو اپنا مقصود زندگی سمجھ رہے ہوں گے تو سمجھنا کہ قیامت قریب ہے ۔ اس کا مآل بھی وہی نکلتا ہے جو پہلے جملہ کا حاصل تھا دوسرے مطلب کے لحاظ سے ۔ یعنی حکومتی اختیارات اور بڑے بڑے مناصب و معاملات نااہلوں کے سپرد ہونے لگیں تو قیامت کے منتظر رہو۔

استشہاد بالآیۃ

حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ کی روایت میں یہ بھی ہے کہ پھر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے مضمون سابق کی تائید و استشہاد کے طور پر سورۃ لقمان کی آخری آیت تلاوت فرمائی ۔ تریٰ کی ضمیر مستتر کا مرجع آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم ہیں جیسا کہ صحیح بخاری ج ۱ ص۱۲ پر صراحۃ یہ الفاظ ہیں ثُمَّ تلا النبی صلی اللہ علیہ وسلم ان اللہ الخ ۔

اس سے قبل حدیث میں تعیین ساعت کے علم کی نفی غیر اللہ سے کی گئی ہے ان اللہ عندہ علم الساعۃ ۔ میں اس کی تائید ہے عندہ خبر مقدم ہے علم الساعۃ مبتدا موخر ہے جملہ بن کر ان کی خبر ہے تقدیم خبر اس مقام میں افادہ حصر کے لئے ہے جیسا کہ مفسرین کرام نے تصریح فرمائی ہے ترجمہ یہ ہوگا کہ یقیناً قیامت کا علم اللہ تعالیٰ ہی کے پاس ہے اس سے ثابت ہوا کہ احاطہ علمی صرف حق تعالیٰ کی شان ہے ۔

تلخیص الفوائد

حدیث کے اہم لفظی و معنوی مباحث مناسب وضاحت کے ساتھ آچلنے کے بعد اس حدیث سے مستنبط ہونے والے فوائد کا خلاصہ پیش کیا جاتا ہے ۔

۱۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو سفید لباس زیادہ پسند تھا ۔ روح القدس سفید لباس میں بحیثیت سائل و طالب حاضر دربار ہوئے ہیں اس سے یہ بات نکلی کہ طالب علم کو لباس وغیرہ میں اپنے استاذ کے محبوب انداز کو اختیار کرنا چاہیئے ۔

۲۔ جبرئیل امین کے بالوں کی شدت سواد سے یہ بات سمجھ میں آئی کہ طلب علم کا اصل زمانہ جوانی کا دور ہے جبکہ تمام توانائیں شباب و کمال پر ہوتی ہیں ۔

۳۔ طالب علم کو اپنے معلم و مربی کا مجلس میں ظاہری قرب بھی حاصل کرنا چاہیئے۔

۴۔ متعلم کی نشست کی ہیئت اپنے استاذ کے سامنے متادبانہ ہونی چاہیئے جیسا کہ التحیات پڑھنے کے لئے بیٹھتا ہے۔

۵۔ انسان کا ظاہر تعلیمات شریعت کے مطابق ہونا ضروری ہے۔

۶۔ عقائد و نظریات بھی علوم نبوت کے موافق رکھنا لازم ہے۔

۷۔ احسانی کیفیت پیدا کرنا اور باطن کی تعمیر کرنا بھی مطلوب ہے۔

۸۔ جس بات کی حقیقت کا علم نہ ہو اس کے متعلق معلم و مفتی کو لا ادری کہنے سے ہرگز ہچکچاہٹ نہ ہونا چاہیئے لقولہ علیہ السلام ما المسئول عنہا الخ۔

۹۔ علم غیب و علم محیط صرف باری تعالٰے کی شان ہے۔

۱۰۔ مستحسن سوالات کرنا پسندیدہ امر ہے کما قیل حسن السوال نصف العلم۔

۱۱۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے صراحۃً فرمایا ہے کہ اتاکم یعلمکم دینکم۔ اس سے معلوم ہوا کہ یہ سوال و جواب تعلیم حقائق دینیہ کے لئے ہوئے ہیں۔ تعلیمی مجلس میں ہر چیز کی حقیقت سمجھانا مقصود ہوتا ہے۔ معلوم ہوا کہ ایمان و اسلام کے تحقیقی مفہوم وہی ہیں جو اس حدیث میں بیان کئے گئے ہیں جس کا حاصل یہ ہے کہ ایمان نام ہے انعقاد باطنی کا جبکہ اسلام نام ہے انعقاد ظاہری کا۔ حقیقتیں یوں ہی ہیں گو ان دونوں میں باہمی گہرا ارتباط ہے جس کی وجہ سے تجوزاً ہر ایک کا اطلاق دوسرے پر ہو سکتا ہے۔

۱۲۔ کسی مقصد حسن کے لئے اخفار و تعمیہ کرنا اور اپنی شخصیت کو چھپانے کی سعی کرنا جائز ہے۔ کما فعل جبرئیل علیہ السلام۔

۱۳۔ طاعات سب اہم ہیں لیکن تفسیر اسلام میں ذکر کی گئی باتیں اہم الطاعات ہیں۔

۱۴۔ ملائکہ کا وجود برحق ہے۔

۱۵۔ فرشتے صور مختلفہ میں متمثل ہو سکتے ہیں۔ جبرئیل علیہ السلام عام طور پر حضرت دحیہ کلبی رضی اللہ عنہ کی صورت میں آتے تھے۔ اس دفعہ غیر معروف صورت میں آئے ہیں۔ صرف دو مرتبہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو اصلی شکل میں دیکھا ہے۔

۱۶۔ بنابر جامعیت یہ حدیث ام السنۃ کہنے کے لائق ہے۔[1]

۱۷۔ دار دنیا میں ظاہری آنکھوں سے باری تعالیٰ کی رویت واقع نہیں ہوگی۔ مسلم شریف میں حضرت ابو امامہؓ سے حدیث مرفوع ہے۔ واعلموا انکم لن ترد اربکم حتی تموتوا۔ اسی لئے تفسیر احسان میں کانک تراہ فرمایا ہے۔ آخرت میں رویت بالابصار کا وقوع ہوگا۔[2]

---

[1] ، [2] عمدۃ القاری ۲۹۱ / ج ۱۔

حدیث "بنی الاسلام علیٰ خمسٍ" ص۱۲

مفردات۔ شہادۃ ان لا الٰہ الخ معطوف علیہ ہے۔ اور "اقام الصلوٰۃ" "ایتاء الزکوٰۃ" "الحج" "صوم رمضان" یہ معطوفات ہیں۔ لفظ شہادۃ اور اس کے چار معطوفات کے اعراب میں تین احتمال ہیں۔

(۱) ان پر جر ہے۔ خمس سے بدل ہونے کی بنا پر (۲) ان پر رفع ہے۔ مبتدا محذوف کی خبر ہونے کی بنا پر اور وہ مبتدا محذوف "ھی" ہے۔ یہ سب مل کر اسکی خبریں یا ہر ایک کا الگ الگ محذوف ہے۔ احدھا شہادۃ ان لا الٰہ الخ۔ ثانیہا اقام الصلوٰۃ۔ علیٰ ھٰذا القیاس۔ (۳) سب پر نصب ہے۔ بتقدیر اعنی۔

مطلب حدیث

نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم فرما رہے ہیں کہ اسلام کی عمارت پانچ چیزوں پر اٹھائی گئی ہے۔ (۱) توحید و رسالت کی شہادت۔ (۲) نماز کی پابندی (۳) زکوٰۃ دینا (۴) روزہ رکھنا (۵) حج کرنا۔ اسلام کو ایسے خیمے کے ساتھ تشبیہ دی گئی ہے جس کے بقار کا دار و مدار پانچ دعائم اور کھونٹیوں پر ہے۔ ایک درمیان میں چار گوشوں میں خیمہ جب قائم کیا جاتا ہے تو ایک دعامہ وستون درمیان میں قائم کیا جاتا ہے اور باقی چار دعائم اطراف میں رسیوں سے باندھ دیئے جاتے ہیں۔ اس میں ظاہر ہے کہ درمیان کی کھونٹی جس کو عمود کہا جاتا ہے وہ اگر نہ ہو خواہ باقی اوتاد اور کھونٹیاں باقی بھی رہیں تو خیمہ کھڑا نہیں رہ سکتا۔ بالکل یہی نوعیت اسلام کے ان امور خمسہ کی ہے۔ شہادت توحید و رسالت کی حیثیت عمود اور قطب کی ہے جس پر خیمۂ اسلام کھڑا ہے۔ نماز، روزہ، حج، زکوٰۃ اطراف کے اوتاد کی حیثیت میں ہیں جن سے رسیاں باندھی جاتی ہیں۔ اگر توحید و رسالت میں تزلزل آگیا تو باقی سب اکارت ہیں۔ اگر شہادت توحید و رسالت باقی ہے تو خواہ باقی اوتاد باقی نہ رہیں اسلام باقی رہے گا۔ ہاں جس طرف کا ستون نہ رہے گا۔ یہ طرف ناقص ہوگی۔ معلوم ہوا کہ امور خمسہ ایک درجہ میں نہیں ہیں یہی حقیقت اس واقعہ سے ظاہر ہوتی ہے کہ مشہور شاعر فرزدق اور حسن بصری رحمہ اللہ ایک جنازہ میں شریک ہوئے تو حسن بصری نے فرزدق سے پوچھا کہ سب کو مرنا ہے تم نے سفر آخرت کے لئے کیا تیاری کی ہے؟ فرزدق نے جواب دیا کہ شہادت ان لا الٰہ الا اللہ و محمد اعبدہ ورسولہ۔ حسن بصری نے فرمایا ھٰذا العمود فَاَیْنَ الاوتادُ والاطناب کہ یہ تو عمود ہے اس کے علاوہ کیل اور رسیاں کہاں ہیں۔ جن سے خیمہ کھڑا ہوتا ہے

خیمہ کے قیام کا مدار اعظم بے شک پانچ ستون ہیں۔ لیکن اس سے انکار نہیں کیا جا سکتا کہ اس میں کیل رسیوں وغیرھا اور بھی بہت سی چیزوں کی احتیاج ہوتی ہے۔ پھر تحسین و تزئین کے لئے اور بھی کئی امور

مطلوب ہوتے ہیں اسی طرح سے اسلام کا مدار اعظم واقعی یہی پانچ ارکان ہیں لیکن اس سے دوسری ضروریات و محسنات کی نفی نہیں ہوتی۔ ان کے علاوہ اور بھی بہت سے واجبات و مستحبات ہیں۔ اس لئے عمارت اسلام کی تقویت و تحسین کے لئے دوسری طاعات بھی کرنی چاہئیں۔ اگرچہ ان پانچ کا درجہ سب سے زیادہ ہے۔

حدیث سے مرجئہ کی ردّ۔ اس حدیث کو یہاں پیش کرنے سے مقصد مرجیہ کی تردید کرنا ہے۔ وہ اعمال کی ضرورت کے قائل نہیں ہیں۔ اور یہ حدیث اعمال کی ضرورت پر واضح الدلالۃ ہے۔

حدیث الایمان بضع وسبعون شعبۃ الخ ص۱۲

تشریح مفردات

بضع (بکسر الباء وقد تفتح) کسی چیز کے ٹکڑے کو کہتے ہیں۔ اعداد میں راجح قول کے مطابق اس کا اطلاق تین سے نو تک آتا ہے۔

الأذیٰ مصدر ہے بمعنی مؤذی۔ ایذاء دینے والی چیز۔

الحیاء حیاء کا لغوی معنی ہے تغیر وانکسار یعتری الانسان من خوف مایعاب بہ۔ اور حیاء کا شرعی معنی ہے۔ خُلُق یبعث الانسان علی اجتناب القبیح ویمنع من التقصیر فی حق ذی الحق۔ یعنی وہ ملکہ جو حرکات قبیحہ سے بچنے پر انسان کو برانگیختہ کرتا اور صاحب حق کے حق میں کوتاہی کرنے سے روکتا ہے۔

شعبۃ میں تنوین تعظیم کے لئے ہے۔ یعنی حیاء ایمان کا ایک بہت بڑا شعبہ ہے۔ بڑا شعبہ اس لئے کہا گیا کہ یہ خود بھی ایمان کا ایک مستقل شعبہ ہے اور دوسرے شعبوں کو پورا کرنے کے لئے محرک بھی۔ جتنی حیاء زوردار ہو گی اتنی ہی دوسرے شعبوں کی ادائیگی زیادہ اور بہتر طریقہ سے ہوگی۔

حاصل حدیث

اس حدیث میں آنحضرت صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ نے ایمان کو ایسے درخت کے ساتھ تشبیہ دی ہے جو برگ وبار والا ہو، اگر اس کی شاخیں اور پتے سرسبز وشاداب ہوں تو درخت بارونق بھی ہوگا اور اس سے متعلقہ فوائد ومنافع بھی حاصل کئے جاسکیں گے اور اگر اس کی شاخیں اور پتے خشک ہوجائیں تو گو جب تک جڑ خشک نہیں ہوجاتی یہ درخت تو ہے لیکن یہ درخت بے رونق ہوگا۔ اسی طرح بہت سے اعمال واخلاق ایسے ہیں جو شجرہ ایمان کے لئے برگ وبار کی حیثیت رکھتے ہیں اگر وہ صحیح ہوں تو ایمان کا درخت بھی بارونق اور شاداب ہوگا اور اگر وہ صحیح نہ ہوں تو گو جب تک تصدیق قلبی موجود ہے نفس ایمان موجود تو رہے گا، لیکن بے رونق ہوگا۔ اس پر وہ ثمرات مرتب نہیں ہوں گے جو کامل ایمان پر ہونے چاہئیں۔

جامعیت حدیث

اس حدیث میں نبی کریم صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ نے اجمالاً ستر سے اوپر ایمانی شاخوں کا تذکرہ فرمایا ہے۔ اگر ان سب کی تفصیل کرتے تو تطویل کا باعث ہوتا۔ اس لئے آنحضرت صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ نے انتہائی جامعیت اور اختصار کے ساتھ یہاں سب شعبوں کی طرف اشارہ فرمادیا۔ اس جامعیت کی کئی تقریریں شارحین نے فرمائی ہیں۔

جامعیت کی ایک تقریر یہ ہے کہ ایمانی شعبے دو قسم کے ہوسکتے ہیں۔ قولی اور فعلی قولی شعبوں میں سے قول لَاۤ اِلٰہَ اِلَّا اللہُ کا ذکر فرمادیا اور فعلی میں سے اماطۃ الأذیٰ عن الطریق کا۔ مطلب یہ ہوا کہ ایمان کی سرسبزی

کے لئے تمہارے افعال بھی صحیح ہونے چاہئیں اور اقوال بھی۔

جامعیت کی ایک تقریر یہ بھی ہوسکتی ہے کہ ایمانی شعبے دو قسم کے ہوسکتے ہیں فعلی اور ترکی۔ فعلیات میں سے قول لَا اِلٰہَ اِلَّا اللہ کا ذکر کردیا اور ترکیات میں سے اماطۃ الأذی عن الطریق کا۔ خلاصہ یہ ہوا کہ ایمان کامل کرنے کے لئے اپنے افعال بھی شریعت کے مطابق بنانے ہوں گے اور تروک بھی۔

جامعیت کی ایک تقریر یہ ہے کہ ایمانی شعبے دو قسم کے ہیں بعض وہ شعبے جو حقوق اللہ کے قبیل سے ہیں اور بعض وہ ہیں جن کا تعلق حقوق العباد سے ہے۔ پہلی قسم کے شعبوں میں سے قول لا الٰہ الا اللہ کا ذکر کردیا کہ یہی سب سے پہلا اور اہم حق اللہ ہے اور حقوق العباد میں سے اماطۃ الأذی عن الطریق کا ذکر کردیا جب دوسروں کی رکھی ہوئی تکلیف دہ چیزیں دور کرے گا تو خود کیسے کسی کو تکلیف پہنچائے گا!

بعض حضرات نے فرمایا ہے کہ یہ حدیث، حدیثِ جبرئیل کا اجمال ہے۔ حدیثِ جبرئیل میں تین چیزوں کا بیان مقصود تھا۔ ایمان، اسلام اور احسان یہاں ایمانیات میں سے قول لَا اِلٰہَ اِلَّا اللہ کا ذکر کردیا اور اسلامیات میں سے اماطۃ الأذی عن الطریق کا ذکر کردیا اور احسانیات میں سے حیاء کا ذکر کردیا۔ احسان بھی امر باطنی ہے اور حیاء بھی امر باطنی ہے۔

روایاتِ حدیث میں تعارض اور ان میں تطبیقات

اس حدیث میں ایمان کے شعبے بیان کئے گئے ہیں۔ شعب الایمان کی تعداد میں روایات مختلف ہیں۔ کل تین قسم کی روایات ہیں۔ (۱) بعض روایات میں ایمانی شعبے ستر سے کچھ اوپر بتائے گئے ہیں جیسا کہ صاحب مشکوٰۃ نے یہاں بحوالہ صحیحین نقل فرمایا ہے۔ (۲) بعض روایات میں تعداد ساٹھ سے کچھ اوپر بتائی گئی ہے جیسا کہ بخاری کی ایک روایت میں ہے[1] (۳) بعض روایات شک کے ساتھ ہیں۔ بضع [illegible] او بضع وستون[2] یہ روایات بظاہر متعارض ہیں۔ ان میں تطبیق یا ترجیح کی ضرورت ہے۔ علماء نے تطبیق کی کئی وجوہ لکھی ہیں چند ایک حسب ذیل ہیں۔

تطبیق کی تقریرات

(۱) ان روایات میں کوئی تعارض نہیں اس لئے کہ ایک عدد اپنے سے مازاد کی نفی نہیں کرتا۔ بلکہ اس کے بارہ میں ساکت ہوتا ہے۔ بضع وستون والی روایت نے ساٹھ سے اوپر چند شعبوں کا ذکر تو کیا ہے لیکن دس زائد کی نفی نہیں کی بلکہ اس کے بارہ میں ساکت ہے اور سبعون والی روایت ان دس کو بھی ثابت کر رہی ہے۔ پہلی ان دس کے بارے میں ساکت ہے اور دوسری ناطق، ساکت اور ناطق میں کوئی تعارض نہیں ہوتا بلکہ تعارض تو ہوتا ہے ناطق بالاثبات

---

[1] صحیح البخاری ص۶ ج ۱ باب امور الایمان۔ [2] صحیح مسلم ص۴۷ ج ۱ باب عدد شعب الایمان

اور ناطق بالنفی ہیں۔

(۲) تعارض تب ہوتا ہے جبکہ ایک ہی وقت میں دونوں باتیں فرمائی ہوں۔ ہوسکتا ہے کہ پہلے آپ کو وحی کے ذریعہ ساٹھ سے چند اوپر شعبوں کا علم ہوا ہو اس وقت آپ نے انہی کا تذکرہ فرما دیا ہو۔ بعد میں وحی سے دس اور معلوم ہو گئے ہوں دوسری مجلس میں انکا تذکرہ فرما دیا ہو۔

(۳) تعارض اس صورت میں ہو سکتا ہے جبکہ دونوں عدد تحدید پر محمول کئے جائیں۔ یہاں دونوں عدد تحدید کیلئے نہیں بلکہ تکثیر کے لئے ہیں۔ یہ دونوں روایتوں میں یہی بتانا مقصود ہے کہ ایمان کے بہت سے شعبے ہیں۔ کسی خاص عدد کی تحدید کرنا مقصود نہیں۔ جب دونوں روایتوں میں ایک ہی بات کہنا مقصود ہے تو تعارض نہ رہا۔

تفصیل شعب الایمان میں چند کتب

ایمان کے شعبہ جات کی تفصیل میں علماء امت نے مفید کتابیں لکھی ہیں جن میں سے چند ایک کے نام حسب ذیل ہیں:

۱. امام ابو عبداللہ حلیمیؒ نے اس موضوع پر کتاب لکھی ہے جس کا نام "فوائد المنہاج" ہے۔
۲. امام ابوبکر بیہقیؒ نے کتاب "شعب الایمان" تالیف فرمائی ہے۔
۳. شیخ عبدالجلیلؒ نے بھی "شعب الایمان" نامی ایک کتاب لکھی ہے۔
۴. علامہ اسحٰق ابن القرطبی نے اس موضوع پر "کتاب النصائح" تحریر فرمائی ہے۔
۵. امام ابو حاتم ابن حبان بستی نے کتاب لکھی ہے جس کا نام "وصف الایمان وشعبہ" ہے[۱]
۶. علامہ سید مرتضیٰ زبیدی حنفیؒ ابن حبان اور عبدالجلیل دونوں کی محنت کا خلاصہ عقد الجمان کے نام سے لکھا تھا[۲]
۷. حکیم الامت حضرت تھانوی قدس سرہ نے اس موضوع پر عام فہم اردو میں ایک کتاب تالیف فرمائی ہے جس کا نام "فروع الایمان" ہے۔

حدیث عبداللہ بن عمرو .... المسلم من سلم المسلمون. الخ

حاصل حدیث اس حدیث میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے مسلمان کا تعارف کرایا ہے کہ مسلمان وہی شخص ہے جو کسی بھی طریقہ سے کسی مسلمان کو ایذاء نہ دے۔ حدیث میں ہاتھ

---

[۱] پہلی پانچ کتابوں کا تذکرہ حافظ عینیؒ نے عمدۃ القاری ص ۱۲۸ ج ا پر کیا ہے۔
[۲] حاشیۂ فضل الباری ص ۲۱۷ ج ا۔

اور زبان سے ایذار دینے کی تخصیص ہے اس کا یہ مطلب نہیں کہ دوسرے اعضار سے کسی کو تکلیف پہنچانا اسلام کے منافی نہیں. بلکہ ان دو کی تخصیص ذکری کی وجہ یہ ہے عام طور پر ایذار انہی دو عضووں سے دی جاتی ہے. اگر کوئی ان دو کو قابو کرلے تو اور اعضار سے ایذار رسانی کا خطرہ بہت کم ہے. پھر حدیث میں زبان کو ہاتھ سے پہلے ذکر کیا اس کی وجہ ایک تو یہ ہے کہ زبان سے ایذار اکثر ہوتی ہے اس لئے کہ ہاتھ تو تھک جاتا ہے زبان کبھی تھکتی نہیں. اور دوسری وجہ یہ کہ زبان کی ایذار اشد ہوتی ہے بنسبت ہاتھ کی تکلیف کے. کسی نے کہا. ؎

جراحات السنان لہا التیام ولا یلتام ماجرح اللسان !!

دوسرے نمبر پر اس حدیث میں مہاجر کی تعریف کی گئی ہے کہ اصل مہاجر کہلانے کا مستحق وہ شخص ہے جو محض ہجرت ظاہرہ پر اکتفار نہ کرے بلکہ ہجرت باطنہ کا بھی اہتمام کرے.

ایک اہم سوال اور اس کا جواب

اس حدیث سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ جو شخص کسی کو زبان یا ہاتھ سے تکلیف پہنچادے وہ مسلمان نہیں رہتا. اس قسم کی اور بھی احادیث ایسی ہیں جن میں بعض معاصی کو منافیٔ ایمان قرار دیا ہے جبکہ اہل السنت والجماعت کے نزدیک کسی بھی بدعملی سے آدمی اسلام سے خارج نہیں ہوتا.

اس حدیث اور اس قسم کی دوسری احادیث کا جواب یہ ہے کہ یہاں نفی نفس اسلام کی مقصود نہیں بلکہ کمال اسلام کی نفی مقصود ہے. مقصد یہ ہے کہ ایذار رسانی سے انسان کامل درجہ کا مسلمان نہیں رہتا.

اس پر یہ سوال ہوسکتا ہے کہ اگر ایمان کامل ہی کی نفی مقصود ہے تو حدیث میں یہ قید صراحۃً کیوں نہیں ذکر کردی گئی. اس کا جواب یہ ہے کہ مقام دو ہوتے ہیں. ایک مقام تعلیم اور دوسرا مقام تذکیر. مقام تعلیم میں ہر مسئلہ کی تنقیح اور تحقیق مقصود ہوتی ہے وہاں ہر ہر قید کا صراحۃً ذکر کیا جاتا ہے. بخلاف مقام تذکیر کے کہ اس میں عمل پر ابھارنا اور اس کی ترغیب دینا مقصود ہوتا ہے وہاں پوری قیود کا ذکر مقصود کے لئے مفید نہیں ہوتا بلکہ بعض اوقات مضر اور اس مقام کے منافی ہوتا ہے. مثلاً اسی بات کو یوں کہا جائے کہ "جو شخص کسی کو ایذار دے وہ مسلمان تو ہوتا ہے لیکن کامل درجہ کا مسلمان نہیں ہوتا" اس سے ساری بات کا اثر ختم ہوجائے گا. اور تذکیر کا مقصد حاصل نہ ہوگا. اس قسم کی جتنی بھی احادیث ہیں وہ مقام تذکیر میں فرمائی گئی ہیں. اس لئے ان میں کمال کی قید کا ذکر نہیں کیا گیا.

پھر اس پر یہ سوال ہوگا کہ کامل کی قید نہ لگانا اور مطلق ایمان کی نفی کردینا ہے تو خلافِ واقعہ۔ وہ بھی کیا تذکیر ہوئی جس میں خلافِ واقع باتیں کی جائیں۔ اس کا جواب یہ ہے کہ قید نہ لگانا خلافِ واقعہ اور کذب نہیں بلکہ بلاغت کے ایک اسلوب تنزیل الناقص بمنزلت المعدوم کے مطابق انتہائی بلیغ کلام ہے بعض اوقات ایک چیز اتنی ناقص ہوتی ہے کہ وہ گنتی میں لانے کے قابل نہیں ہوتی اس کو کالعدم قرار دے کر بات کی جاتی ہے۔ یہاں اس اسلوب کو اختیار کرنے کا مطلب یہ ہے کہ موذی کا اسلام اتنا ناقص ہے کہ وہ اسلام کہلانے کے قابل نہیں۔ یوں سمجھو کہ ایسے شخص کا اسلام ہے ہی نہیں۔

قولہ إن رجلا سأل النبی صلی اللہ علیہ وسلم ای المسلمین خیر الخ ص۱۲

سوال:۔ ای المسلمین خیر یا ای الاسلام احبُّ یا ای الاعمال افضل اس قسم کے کئی سوالات مختلف مقامات میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے کئے گئے ہیں۔ یہ سب سوالات متحد المعنیٰ یا متقارب المعنیٰ ہیں۔ سب سوالوں میں پوچھنا یہ مقصود ہے کہ اسلامی اعمال میں سے سب سے افضل عمل کونسا ہے؟ سب کا جواب بظاہر ایک ہی ہونا چاہیئے۔ اس لئے کہ افضل الاعمال تو ایک ہی عمل ہو سکتا ہے۔ لیکن احادیث میں جوابات مختلف آرہے ہیں۔ کہیں یہ جواب ہے جو اس حدیث میں ہے یعنی اپنی ایذار سے لوگوں کو بچائے رکھنا۔ یہ سب سے افضل ہے۔ کہیں جواب میں فرمایا کہ اِطعام الطعام[1]۔ کہیں جواب میں فرمایا ایمانٌ باللہ[2]۔ کہیں جواب میں فرمایا الصلوٰۃ لوقتھا[3]۔ کہیں جواب میں فرمایا۔ الجھاد فی سبیل اللہ[4] کہیں فرمایا۔ برّ الوالدین[5]۔ اس قسم کے اور بھی جوابات حدیثوں میں آتے ہیں۔ جب سوال ایک ہی ہے یا ایک جیسا ہے تو جوابات کیوں مختلف ہیں؟

جوابات اختلافِ جوابات کی وجہیں علمار نے مختلف لکھی ہیں۔ ان میں سے چند اہم پیش کی جاتی ہیں۔

(۱) اختلافِ جوابات اختلافِ احوالِ سائلین کی وجہ سے ہے۔ ہر سائل کے حالات مختلف ہوتے ہیں۔ ہر سائل کے حالات پر نظر رکھ کے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم یہ بتانا چاہتے ہیں کہ تیرے لئے یہ عمل سب سے افضل ہے۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم ہر شخص کو مقتضائے حال کے مطابق جواب دیتے تھے۔

(۲) اختلاف جوابات اختلافِ مقامات کی وجہ سے ہے۔ جس موقعہ پر کسی نے سوال کیا اس موقع اور

---

[1] صحیح البخاری ص۹ ج ۱ [2] ایضاً ص ۲۰۶ ج ۱، ص ۳۴۲ ج ۱، ص ۱۱۲۴ ج ۲۔

[3] ایضاً ص ۲۹۰، ص ۸۸۲ ج ۲، ص ۱۱۲۴ ج ۲۔ [4] ایضاً ص ۳۴۲ وفیہ قال: ایمان باللہ و جہاد فی سبیلہ۔ [5] ص ۱۱۲۴ ج ۲ وفیہ الصلوٰۃ لوقتھا وبرالوالدین۔

مقام کا تقاضا دیکھ کر حضرت جواب دیتے تھے۔

(۳) اختلافِ جوابات اختلافِ جہات فضیلت کی وجہ سے ہے۔ فضیلت کی جہتیں اور اعتبارات مختلف ہو سکتے ہیں۔ ایک اعتبار سے کوئی عمل بڑھ کر ہے۔ دوسرے اعتبار سے اور عمل بڑھ کر ہے۔ تیسرے اعتبار سے کوئی اور عمل سب سے بڑھ کر ہے۔ علیٰ ھذا القیاس۔

توضیح فضیلت کی دو قسمیں ہیں۔ فضلِ کلّی اور فضلِ جزئی۔ کسی نوع کے اوصاف مقصودہ میں سب سے بڑھ کر ہونا اس کو فضلِ کلّی (یا فضیلتِ کلیہ) کہتے ہیں۔ جس کے اندر یہ فضلِ کلّی ہوگا اس کو افضل بفضیلت کلیہ کہا جائے گا۔ باقی افراد کو اس سے مَفضُول کہا جاتے گا۔ ہو سکتا ہے کہ مَفضُولین میں سے کسی شخص میں کوئی خاص خوبی ایسی پائی جائے جو افضل کے اندر بھی نہیں ہے تو کہا جائے گا کہ اس خاص خوبی کے اعتبار سے یہ مفضول افضل ہو گیا ہے ایسی فضیلت کو فضیلت جزئیہ کہا جائے گا۔ مثلاً نبوت اور رسالت کے صفات مقصودہ میں سب سے بڑھ کر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہیں تو آپ کو افضل الرسل بفضیلتِ کلیہ کہا جائے گا لیکن ہو سکتا ہے کہ کسی اور نبی میں کوئی خاص خوبی ایسی پائی جائے جو ہمارے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم میں بظاہر نہیں ہے۔ تو یہ اُس نبی کی فضیلتِ جزئیہ سمجھی جاتے گی یا مثلاً صحبتِ نبی کے صفات مقصودہ میں سب سے بڑھ کر ابوبکر رضی اللہ عنہ ہیں۔ ان کو افضل الصحابہؓ بفضل کلّی کہا جائے گا۔ لیکن دوسرے صحابہؓ میں بعض خاص خاص خوبیاں ایسی ہیں جو ابوبکرؓ میں بھی نہیں۔ یہ اُن صحابہؓ کے فضائل جزئیہ سمجھے جائیں گے۔ یا مثلاً اعمال و عقائد میں فضلِ کلّی ایمان کو حاصل ہے لیکن مختلف اعتبارات سے دوسرے اعمال میں بھی خاص خاص خوبیاں زیادہ پائی جاتی ہیں یہ ان اعمال کے فضائل جزئیہ سمجھے جائیں گے فضل کلی ایمان کو حاصل ہے لیکن کسی جہت سے نماز سب سے بڑھ گئی ہے کسی اعتبار سے اطعام الطعام سب سے بڑھا ہوا ہے اور لحاظ سے برّ الوالدین سب سے بڑھا ہوا ہے ان مختلف عملوں کو جو افضل کہا گیا ہے یہ مختلف اعتبارات سے ہے۔ لہٰذا ان جوابات میں کوئی تعارض نہیں ہے۔

(۴) یہ اشکال اس صورت میں ہے جبکہ افضل الاعمال سے مُراد ایک خاص جزئی اور مشخص عمل ہو۔ جزئی تو ایک ہی ہو سکتی ہے جزئی میں تکثّر نہیں ہو سکتا۔ لیکن ان حدیثوں میں افضل الاعمال سے مُراد جزئی عمل نہیں بلکہ اعمال کی ایک نوع مُراد ہے اور نوع میں تکثر ہو سکتا ہے۔ اس میں کئی افراد داخل ہو سکتے ہیں۔ ان حدیثوں کا حاصل یہ نکلا کہ اعمال کی کئی انواع ہیں۔ ایک نوع ایسی ہے جس کو افضل الاعمال کہا جاتا ہے۔ جب حضور صلی اللہ علیہ وسلم کسی عمل کو افضل قرار دیتے ہیں اس کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ یہ عمل بھی اس نوع افضل الاعمال کا ایک فرد ہے۔ اور اس نوع کے کئی افراد ہونے میں کیا اشکال ہے[1]

---

[1] ویدل علیہ مارواہ البخاری عن عبداللہ بن عمرو ان رجلاً سأل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ای الاسلام خیرٌ قال تطعم الطعام وتقرأ السلام علی من عرفت ومن لم تعرف (ص۶) وکذا مارواہ البخاری ایضاً (اگلے صفحہ پر)

عن انس .... لا یؤمن احدکم الخ ۱۲

اس حدیث کا حاصل یہ ہے کہ کسی کے مؤمن ہونے کے لئے ضروری ہے کہ نبی کریم صَلَّی اللّٰہ عَلَیہِ وَسَلَّم کی محبت تمام کائنات سے زیادہ ہو، حتیٰ کہ اصول و فروع جن سے عموماً بہت محبت ہوا کرتی ہے ان سے بھی زیادہ محبت حضور علیہ السلام کے ساتھ ہو۔

محبت کی دو قسمیں ہیں محبتِ طبعیہ اور محبتِ عقلیہ۔ محبت طبعیہ کا مطلب یہ ہے کہ غیر اختیاری طور پر کسی کی طرف طبیعت کا میلان ہو۔ اور محبتِ عقلیہ وہ محبت ہوتی ہے جو کسی کے کمالات اور خوبیاں سوچنے سے پیدا ہوتی ہے۔ خواہ اس کی طرف طبعی میلان نہ ہو۔ جیسے کڑوی دوا کی طرف طبعی میلان نہیں ہوتا لیکن چونکہ اس کے فوائد اور منافع سے واقف ہے اس لئے اس سے عقلی محبت ہے اس کے لئے رقم خرچ کرتا ہے۔ اور تکلیف برداشت کر کے اس کو کھاتا ہے۔

اس حدیث میں جس محبت کو ایمان کی شرط قرار دیا گیا ہے وہ محبت عقلیہ ہی ہے کیونکہ محبت طبعیہ تو غیر اختیاری ہے اور غیر اختیاری کا انسان کو مکلف نہیں بنایا گیا۔ محبت عقلیہ اختیاری ہے کیونکہ یہ کمالات میں غور کرنے سے حاصل ہوتی ہے اور کمالات کو سوچنا اختیاری ہے۔ البتہ بعض اوقات محبت عقلیہ ترقی کر کے محبت طبعیہ کے درجہ تک پہنچ جاتی ہے۔

ایمان کے لئے شرط گو محبت عقلیہ ہی ہے لیکن محبت طبعیہ اعمال و اخلاق کی اصلاح میں بہت زیادہ معین ثابت ہوتی ہے۔ اس لئے محبت عقلیہ پر ہی قناعت کر کے نہ بیٹھ جانا چاہیئے۔ بلکہ اس کو محبت طبعیہ تک پہنچانے کی کوشش کرنی چاہیئے۔

یاد رہے کہ حدیث میں یہ مطالبہ نہیں ہے کہ حضور علیہ السلام سے تو محبت ہو کسی اور سے نہ ہو۔ بلکہ حدیث میں اسمِ تفضیل کا صیغہ استعمال ہوا ہے جس کا مطلب یہ ہے کہ اوروں سے بھی محبت کی گنجائش ہے لیکن حضور علیہ السلام کی محبت سب پر غالب ہو۔

اسبابِ محبت اور نبی کریم صَلَّی اللّٰہ عَلَیہِ وَسَلَّم کا ان میں تفوق

اللہ رب العزت کے بعد پوری کائنات میں اسبابِ محبت سب سے زیادہ نبی کریمؐ میں

بقیہ : فی کتاب التوحید عن ابن مسعود و فیہ الصلوٰۃ لوقتہا و برالوالدین ص ۱۱۲۴ ج ۲۔ فان الجمع بین العملین بالواو فی الاجابت یدل علی امکان تعدد افضل الاعمال۔

پائے جاتے ہیں علامہ عینی فرماتے ہیں کہ محبت کے تین سبب ہوتے ہیں ۱۔ کمال ۲۔ جمال ۳۔ جود وسخا۔
یہ تینوں سبب نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی ذات میں بدرجۂ اتم موجود تھے۔ آپ کا کمال آپ کی کامل اور مکمل شریعت سے ظاہر ہے۔ آپ کے جمال کا تذکرہ احادیثِ شمائل میں وضاحت کے ساتھ موجود ہے۔ بہت سے صحابہؓ اپنی تمام فصاحت وبلاغت کے باوجود اپنے آپ کو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے حسن وجمال کے بیان سے قاصر پاتے ہیں اور آخر میں یہ کہہ کر قصہ مختصر کرنے پر مجبور ہوتے ہیں لم ار مثلہ قبلہ ولابعدہٗ صلی اللہ علیہ وسلم رہا تیسرا سبب تو حقیقت یہ ہے کہ کائنات کا کوئی ذرہ ایسا نہیں جو آپؐ کے احسانات کے زیرِ بار نہ ہو۔ اور خصوصیت کے ساتھ بنی نوع انسان پر آپ کے احسانات سب سے زیادہ ہیں اور پھر اس آخری اُمت کو آپ کی برکت سے جو انعامات ملے حقیقت یہ ہے کہ ان کا احصار عام انسانی طاقت سے باہر ہے۔

جب تمام اسبابِ محبت میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم سب سے بڑھ کر ہیں تو ظاہر ہے کہ حق تعالےٰ کے بعد سب سے زیادہ احبیت کے آپ ہی مستحق ہیں کائنات کی کسی اور چیز کو دل میں آپ سے زیادہ مقام دینا حقیقت ناشناسی بھی ہے اور احسان فراموشی بھی۔

مناسب معلوم ہوتا ہے کہ یہاں پر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے صدقہ میں حاصل ہونے والے چند انعامات واکرامات بیان کر دیئے جائیں۔

(۱) پہلی اُمتوں پر معاصی اور کفر وشرک کے سبب عام عذابِ الہٰی آتا تھا جس سے تمام نافرمان و باغی بالکلیہ صفحۂ ہستی سے مٹا دیئے جاتے تھے آپکی اُمت حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کی برکت سے اس عذابِ استیصال سے محفوظ کر دی گئی ہے۔

(۲) پہلی اُمتوں کے لئے لباس اور جسم کی طہارت کے احکام بہت سخت تھے اس اُمت کے لئے یہ احکام بہت نرم کر دیئے گئے ہیں حتیٰ کہ پانی پر قدرت نہ ہونے کی صورت میں مٹی ہی کو طہور قرار دے دیا گیا۔

(۳) پہلی اُمتوں کے لئے مخصوص عبادت گاہوں میں عبادت کرنا ضروری تھا ان کے علاوہ دوسری جگہ عبادت قبول نہیں ہوتی تھی۔ اس اُمت کے لئے ہر جگہ عبادت کرنا درست ہے کما ورد فی الحدیث جعلت لی الارض مسجداً وطھوراً۔

(۴) آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے خیر الانبیاء ہونے کی نسبت سے اس اُمت کو خیر الامم کا لقب دیا گیا ہے۔

(۵) نبی کریم صلّی اللہ علیہ وسلّم نے یہود سے فرمایا کہ تم ہم سے پہلے ہو اور ہم تم سے آخر میں ہیں لیکن قیامت کے دن حساب میں تم سے مقدم ہوں گے۔

(۶) آنحضرت صلّی اللہ علیہ وسلّم کا ارشاد ہے کہ بنی اسرائیل کا انتظام ان کے انبیاء علیہم السلام فرماتے تھے جب ایک نبی کی وفات ہوجاتی تو دوسرا اس کا جانشین ہوجاتا لیکن میرے بعد کوئی نبی نہیں آئے گا اور میرے خلفاء میرے بعد انتظام کریں گے۔

(۷) تورات میں حضور اقدس صلّی اللہ علیہ وسلّم کے ساتھ اس امت کا بھی ذکر خیر ہوا ہے مثلاً دارمی کی روایت کے مطابق اس امت کے یہ اوصاف مذکور ہوئے ہیں۔

"آخری نبی کی اُمت اللہ تعالیٰ کی ہر وقت ثناء کرے گی۔ ہر حال میں حمد کرے گی۔ ہر جگہ حمد اور ہر بلندی پر تکبیر کہے گی آفتاب کے تغیرات کا انتظار کرے گی۔ جب نماز کا صحیح وقت آئے گا فوراً نماز پڑھے گی۔ ان کے تہہ بند نصف ساق تک ہوں گے۔ وہ (وضوء کے لئے) اپنے ہاتھ پاؤں دھوتے گی۔ ان کا مؤذن فضاء میں اعلان کرے گا۔ جہاد اور نماز دونوں میں ان کی صفیں یکساں ہوں گی۔ راتوں کو ان کی (تلاوت و ذکر وغیرہ کی) آواز شہد کی مکھیوں کی طرح دھیمی اور پست ہوگی۔"

(۸) اس اُمت کی عمریں کم مگر ثواب پہلی اُمتوں کے برابر ہوگا۔

(۹) قیامت کے دن اُمتِ محمدیہ علی صاحبہا الصلوٰۃ والسلام دوسری اُمتوں سے ممتاز ہوگی۔ کہ اعضائے وضوء روشن اور منور ہوں گے۔

(۱۰) قیامت کے دن سب سے پہلے یہ اُمت پُل صراط سے گذرے گی۔

(۱۱) یہ اُمت سب سے پہلے جنّت میں داخل ہوگی۔

(۱۲) اہلِ جنّت کی ایک سو بیس صفیں ہوں گی جن میں سے اکثر یعنی اسّی صفیں اس اُمت کی ہوں گی۔

حدیث انس ...... ثلث من کن فیہ وجد بھن حلاوۃ الإیمان ص۱۲

ثلث مبتدا ہے اور من کن فیہ الخ جملہ شرطیہ خبر ہے۔ اس پر سوال ہوتا ہے کہ ثلث تو نکرہ محضہ ہے اور نکرہ محضہ مبتداء نہیں بن سکتا۔ نکرہ کے مبتدا بننے کے لئے تخصیص ضروری ہے۔ جواب یہ ہے کہ یہاں ثلث نکرہ محضہ نہیں ہے بلکہ نکرہ مخصصہ ہے۔ تخصیص کی کئی وجہیں ہوسکتی ہیں مثلاً ثلث کی تنوین مضاف الیہ کے عوض میں ہے اصل میں ہے ثلث خصال اضافت سے تخصیص ہوگئی یا یہ کہ ثلث صفت ہے اور موصوف محذوف ہے یعنی خصالٌ ثلثٌ اس حدیث کا حاصل یہ ہے کہ ایمان کی چاشنی اور حلاوت کما حقہ محسوس ہونے کے لئے تین چیزوں

کا ہونا ضروری ہے۔ (۱) اللہ اور رسول کی محبت دوسری تمام محبتوں پر غالب ہو۔ (۲) اگر کسی مخلوق سے محبت ہو تو صرف اللہ کے لئے ہو۔ (۳) مسلمان ہونے کے بعد کفر سے اتنی ہی نفرت ہو جتنی آگ میں ڈالے جانے سے ہے۔

اس میں بحث چلی ہے کہ ان امور کے حاصل ہونے کے بعد جس حلاوت ایمانی کا اس حدیث میں ذکر کیا گیا ہے وہ حسی حلاوت ہے یا معنوی؟ بہت سے علماء کرام کی رائے یہ ہے کہ یہ حلاوت معنوی ہے۔ بعض صوفیاء وغیرہ نے فرمایا ہے کہ یہ حلاوت حسی بھی ہو سکتی ہے دونوں باتوں میں کوئی تعارض نہیں۔ عام طور پر تو معنوی حلاوت ہی نصیب ہوتی ہے لیکن خواص میں جب ان خصائل ثلثہ میں بہت زیادہ ترقی ہو جاتی ہے اور ایمان کی حلاوت اور شیرینی حسی طور پر بھی معلوم ہونے لگتی ہے بہت سے واقعات اس پر شاہد ہیں۔ حلاوت حسیہ کے انکار کی بھی کوئی وجہ نہیں ہے۔

؎ اذا لم تر الهلال فسلّم لأناس رأوه بالابصار

مثلاً حضرت بلال رضی اللہ عنہ سخت ترین تکلیفیں برداشت کرتے ہیں لیکن احد احد کہنے میں کسی درجہ کی لچک گوارا نہیں کرتے۔ یہ تکلیفیں حسی تھیں ان کو حلاوت معنوی نہیں دبا سکتی۔ اس تحمل کی وجہ یہی ہو سکتی ہے۔ مار کی حسی کڑواہٹ پر ایمان کی حسی حلاوت غالب آچکی تھی۔ ایسے نظائر اللہ اور رسول کے عشاق میں بکثرت ملتے ہیں۔

قولہ مما سواھما پر مشہور اشکال اور جوابات

ایک خطیب نے خطبہ میں یوں پڑھا من يطع الله ورسوله فقد رشد ومن يعصهما فقد غوى اس کو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا بئس الخطيب انت۔ معلوم ہوا اللہ و رسول کو ایک ضمیر میں جمع کرنا درست نہیں۔ علی التفصیل دونوں کا نام لینا چاہیئے۔ اور اس حدیث میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا من كان الله ورسوله احب اليه مما سواهما۔ ضمیر میں دونوں کو جمع کر دیا گیا اس سے جواز معلوم ہوتا ہے۔ بظاہر دونوں حدیثوں میں تعارض ہے۔

جوابات

اس سوال کے جواب میں علماء نے دو طرز اختیار فرمائے ہیں ایک تطبیق کا راستہ۔ دوسرا ترجیح کا اولاً وجوہ تطبیق ذکر کی جاتی ہیں۔ علماء نے کئی طرح سے تطبیق دی ہے۔ چند وجوہ حسب ذیل ہیں۔

(۱) ایک ہے مقام خطبہ اور ایک ہے مقام غیر خطبہ دونوں کا مقتضیٰ الگ الگ ہے۔ مقام خطبہ ایضاح

کو چاہتا ہے اور ایضاح اس میں ہے کہ اللہ و رسول کا نام الگ الگ بالتفصیل لیا جائے مقام غیر خطبہ میں ایجاز مقصود ہوتا ہے اور ایجاز اس میں ہے کہ ایک ضمیر میں دونوں کو جمع کیا جائے حاصل جواب یہ ہے کہ حضور علیہ السلام نے ممانعت مقام خطبہ میں فرمائی ہے اور خود حضور علیہ السلام کا خود مما سواھما کہنا مقام غیر خطبہ میں ہے۔ لہٰذا دونوں میں کوئی تعارض نہیں۔

(۲) ایک ہے مقام محبت اور ایک ہے مقام معصیت دونوں کا مقتضیٰ الگ ہے۔ مقام محبت میں دونوں کو ایک ضمیر میں جمع کرنا مناسب ہے تاکہ معلوم ہو جائے کہ ایک ایک کی محبت کافی نہیں بلکہ مجموعہ محبتین کی ضرورت ہے۔ بخلاف مقام معصیت کے کہ وہاں جدا جدا نام لے کر بالتفصیل تذکرہ مناسب ہے تاکہ پتہ چلے کہ اگر بالفرض ایک کی معصیت، دوسرے کی معصیت سے الگ ہو سکتی ہوتی تو ایک ایک کی معصیت بھی تباہ کرنے کے لئے کافی ہے صرف اللہ کی معصیت ہوئی تو بھی تباہ کن، اگر صرف رسول کی ہوئی تو بھی گمراہ کن حضور علیہ السلام نے جمع کیا ہے مقام محبت میں اس کا مقتضیٰ یہی تھا اور منع فرمایا ہے مقام معصیت میں خطیب نے کہا تھا۔ من یعصہما فقد غوی اس موقع پر فرمایا تھا۔ بئس الخطیب انت

(۳) خطیب کو جو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بئس فرمایا ہے وہ دونوں کو ایک ضمیر میں جمع کرنے کی وجہ سے نہیں بلکہ بئس کہنے کی وجہ یہ تھی کہ اس نے وقف میں ایسی غلطی کی تھی جس سے معنی فاسد ہو جاتا ہے اس نے یوں پڑھا تھا من یطع اللہ ورسولہٗ فقد رشد ومن یعصہما یہاں وقف کیا تھا جس سے یہ وہم ہو سکتا ہے کہ من یعصہما کا عطف من یطع پر ہے تو دونوں کا حکم ہوگا فقد رشد یہ ظاہر البطلان ہے کیونکہ معصیت سے رشد حاصل نہیں ہو سکتا۔ وقف کی یہ غلطی چونکہ موہم فسادِ معنی ہے اس لئے اس کو بئس فرمایا۔

(۴) اس حدیث میں مما سواھما کہنے سے دونوں کو ضمیر میں جمع کرنے کا جواز معلوم ہوا۔ اور خطیب کو جو بئس فرمایا تھا یہ اس لئے نہ تھا کہ جمع کرنا ناجائز اور حرام ہے بلکہ اس کام کا خلاف اولیٰ ہونا یا مکروہ تنزیہی ہونا بتلانا مقصود تھا اور جواز و کراہت تنزیہیہ جمع ہو سکتے ہیں۔ یعنی یہ ہو سکتا ہے کہ ایک کام جائز بھی ہو اور مکروہ تنزیہی بھی۔

(۵) بعض علماء نے یہ فرمایا ہے کہ ضمیر میں جمع کرنے کی ممانعت امت کے لئے ہے اور جواز حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ مخصوص ہے اس کلام میں حضور ہی نے جمع فرمایا ہے مطلب یہ ہے کہ جو ... حضور کی خصوصیت ہے امت کے لئے ممنوع ہے لیکن یہ جواب پسندیدہ نہیں اس لئے کہ اصل احکام میں یہی ہے کہ نبی اور غیر نبی کے لئے عام ہوں کسی حکم میں نبی کی تخصیص بغیر دلیل کے نہیں کی جا سکتی اور یہاں خصوصیت

پر دلالت کرنے والی کوئی دلیل نہیں۔

ترجیح کا طریق بعض علماء نے ترجیح کا طریق اختیار فرمایا ہے۔ ترجیح ممانعت والی روایت کو دی ہے وجہ ترجیح یہ ہے کہ ما سواھما والی حدیث مبیح ہے اور بئس الخطیب والی محرِّم ہے۔ قاعدہ ہے کہ جب محرم اور مبیح میں تعارض ہو تو ترجیح محرّم کو دی جاتی ہے اس لئے ممانعت والی روایت کو ترجیح ہونی چاہیئے۔ بعض نے وجہ ترجیح یہ بیان فرمائی ہے کہ ممانعت والی حدیث قولی ہے اور زیر بحث حدیث فعلی ہے۔ جب فعلی اور قولی حدیث میں تعارض ہو تو ترجیح قولی کو ہوتی ہے اس لئے ممانعت والی حدیث راجح ہونی چاہیئے۔

صحیح بات یہ ہے کہ دونوں کو ایک ضمیر میں جمع کرنا فی نفسہ جائز ہے لیکن غلط معنی کے ایہام کی وجہ سے خلافِ اولیٰ اور مکروہ تنزیہی ہے۔

عن العباس بن عبد المطلب .... ذاق طعم الایمان ص۲۱۔

حدیثِ پاک کا مطلب اور مفہوم واضح ہے کہ ایمان کی لذت اور چاشنی حاصل ہونے کا مدار حق تعالیٰ کی ربوبیت، مالکیت، سیادت اور تصرف پر اور اسلام کے دین ہونے پر اور آنحضرت صلّی اللہ علیہ وسلّم کی رسالت پر راضی اور قانع اور مطمئن رہنا ہے۔ حق تعالیٰ کی ربوبیت و تصرف پر اور دین اسلام کی جامعیت اور حسن و کمال پر اور آنحضور صلّی اللہ علیہ وسلّم کی صداقت، رسالت پر جس قدر رضا و مسرت اور اعتماد و انقیاد ترقی کرتا جائے گا۔ اسی قدر ایمان کی لذت و حلاوت میں اضافہ ہوتا جائے گا۔ انہی تینوں رضاؤں کے متعلق قبر میں جاتے ہی سوالات کئے جائیں گے۔ قبر کا باغیچہ جنت ہونا یا دوزخ کا گڑھا ہونا اسی رضا کے ہونے یا نہ ہونے پر مبنی ہے۔

دین اسلام نماز، روزہ وغیرھا چند عبادات کا ہی نام نہیں بلکہ انسانی زندگی کے تمام شعبوں کے متعلق جامع اور مکمل لائحہ اور ضابطہ ہدایت کا نام دین اسلام ہے اس میں افکار و نظریات، عبادات، معاملات، معاشرات، آداب و اخلاق سیاسیات اور معاشیات و اقتصادیات غرضیکہ ہر شعبۂ زیست کے متعلق جامع ہدایات موجود ہیں اگر ان میں کسی شعبہ کی ہدایات پر سے اعتماد اٹھ گیا تو لذت ایمان تو درکنار خود نفس ایمان ہی رخصت ہو جاتا ہے۔

ایک تنبیہ آج کل یہ ایمان سوز مرض وبائے عام کی طرح پھیلتی جا رہی ہے کہ اقتصادی اور معاشی نوعیت کے بحرانوں پر قابو پانے کے لئے اشتراکیت وغیرہ کو قانون اسلام کے اس حصہ پر ترجیح دینے لگے ہیں۔ یہ نظریہ منافی ایمان تو ہے ہی واقعہ کے بھی خلاف ہے۔

علماءِ اُمّت نے اس موضوع پر مستقل تصانیف اور مقالات زیبِ قرطاس کرکے ہر شعبہ میں قانونِ اسلام کی ترجیح دلائل و براہین سے واضح کردی ہے۔ اس سلسلہ میں محقق علماء اور ان کی تصنیفات کی طرف رجوع ضروری ہے۔ یہاں اس حدیثِ پاک کی روشنی میں ہم صرف اس حکم شرعی پر تنبیہ کرنا چاہتے ہیں کہ اگر کسی شخص کا اعتقاد ہی یہ ہے کہ اشتراکیت وغیرہ کا یہ حصہ قانونِ اسلام کے اس شعبہ سے بالا و برتر ہے تو اس کا اعتماد و اطمینان احکامِ الٰہیہ، دینِ اسلام اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی رسالت سے اٹھ چکا ہے اس لئے ایسا شخص یقیناً دائرہ اسلام سے خارج ہے۔ اگر اعتقادی طور پر تو اسلام کو ہی من کل الوجوہ ترجیح دیتا ہے البتہ بعض اغراض و اہوا کی وجہ سے اشتراکیت (مثلاً) کے کسی حصے کو عملاً اپنانا چاہتا ہے۔ تو یہ شخص اگرچہ کافر قرار نہیں دیا جاسکتا۔ لیکن اس کے فاسق اور فاجر ہونے میں کوئی شک وشبہ نہیں۔ اللّٰھم احفظنا من الکفر والفجور۔ آمین

عن ابی ھریرۃ .... والذی نفس محمد بیدہ الخ ص۱۲

یعنی دُنیا کے جس شخص کو نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی بعثت اور آپ کی رسالت کا علم ہوگیا تو اس کی نجات اُس وقت تک نہ ہوسکے گی جب تک آپ کی رسالت پر ایمان نہ لے آئے۔ یہ قاعدہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی بعثت کے بعد دنیا کے ہر فرد کے لئے ہے۔ یہود ونصاریٰ کی تخصیص ذکری یہ بتلانے کے لئے کی گئی ہے کہ پہلے نبیوں اور آسمانی دینوں پر ایمان لانے والوں کی نجات بھی تبھی ہوگی جب کہ وہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی رسالت پر بھی ایمان لائیں۔ دوسروں کی تو بدرجۂ اولیٰ اس کے بغیر نجات نہ ہو سکے گی۔

اس حدیث میں یہود ونصاریٰ کو اس اُمّت میں سے قرار دیا ہے اُمّت کی دو قسمیں ہیں اُمّتِ دعوت اور اُمّتِ اجابت، اُمّتِ دعوت سے مراد وہ لوگ ہیں جن کو دعوت دینے کے لئے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم مبعوث ہوئے ہیں اور اُمّتِ اجابت میں صرف وہ لوگ شامل ہیں جنہوں نے آپ کی دعوت کو قبول کرلیا ہے۔ اُمّتِ دعوت میں یہود ونصاریٰ اور پوری دُنیا کے انسان آجاتے ہیں۔

حدیث ابی موسیٰ الاشعری .... ثلثۃ لھم اجران ص۱۲

اس حدیث کا حاصل یہ ہے کہ تین قسم کے لوگ ایسے ہیں جن کو دوہرا اجر ملتا ہے۔

(۱) وہ جو پہلے کسی سابق نبی اور آسمانی کتاب پر ایمان لایا پھر نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم پر ایمان لایا۔

(۲) وہ غلام جو اللہ تعالیٰ کے حقوق بھی ادا کرتا ہے اور اپنے مولیٰ (مجازی) کے بھی۔

(۳) وہ شخص جس کی ملکیت میں کوئی باندی ہو اس کو وہ خوب تعلیم وتربیت سے آراستہ کرکے اس کو آزاد کردے اور اس کے بعد اس سے شادی کرلے۔

ان لوگوں کو دوہرا اجر ملنے کی وجہ یہ ہے کہ ان کاموں میں مجاہدہ بہت سخت ہے پہلا شخص اولاً ایک نبی پر ایمان لایا اور اس پر مکمل اعتقاد کیا اس کے بعد اپنا مرکزِ اعتقاد بدل کر نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کو مرکزِ اعتقاد بنالیا۔ مرکزِ اعتقاد تبدیل کرنا بہت مشکل کام ہے۔

دوسرے شخص کے سامنے دو قسم کے حقوق ہیں حقوق اللہ اور اپنے آقا کے حقوق کبھی دونوں کے حقوق اور ان کے مطالبوں میں تعارض بھی ہوسکتا ہے۔ ایسے موقعوں پر دونوں کے حقوق کو نبھانا بہت مجاہدہ طلب کام ہے۔

تیسرے شخص نے پہلا مجاہدہ تو یہ کیا کہ باندی کی تعلیم و تادیب کا اہتمام کیا جبکہ عموماً ان سے خدمت تو لی جاتی ہے تعلیم و تربیت کا انتظام نہیں کیا جاتا۔ پھر جب اچھی طرح تعلیم و تربیت سے آراستہ ہوگئی اور خوب سلیقہ شعار بن گئی تو اب اس کی خدمت حاصل کرنے کا بہترین موقع تھا۔ اب اس کو آزاد کردیا۔ یہ بہت بڑا مجاہدہ ہے پھر آزاد کرنے کے بعد اس سے نکاح کرلینا سب سے بڑا مجاہدہ ہے کیونکہ پہلے تو وہ صرف اس کی مملوک اور ماتحت تھی۔ اب زندگی کی برابر شریک بن گئی۔

رجل من اہل الکتاب سے کون مراد ہے؟

رجل من اہل الکتاب کا مصداق کون ہیں؟ صرف نصاریٰ ہیں یا یہود و نصاریٰ دونوں؟ اس میں اختلاف ہوا ہے اکثر علماء کی رائے یہی ہے کہ اس سے مراد یہود اور نصاریٰ دونوں ہیں۔ دونوں کے لئے یہ وعدہ ہے۔ بعض کی رائے یہ ہے کہ اس سے مراد صرف نصاریٰ ہیں۔ یہود اگر مسلمان ہوجائیں تو ان کے لئے دوہرے اجر کا وعدہ نہیں ہے۔

جو حضرات کہتے ہیں کہ صرف نصاریٰ ہی مراد ہیں ان کی دلیل دو قسم کی ہے، نقلی اور عقلی، نقلی دلیل تو یہ ہے کہ صحیح بخاری کی ایک روایت کے لفظ یہ ہیں اٰمن بعیسیٰ ثم اٰمن بی[1]۔ اس سے معلوم ہوا کہ یہ وعدہ صرف عیسیٰ علیہ السّلام پر ایمان لانے والوں کے لئے ہی ہے۔

عقلی دلیل یہ حضرات یہ دیتے ہیں کہ یہود موسیٰ علیہ السّلام پر ایمان تو لائے لیکن عیسیٰ علیہ السّلام کی تکذیب کی جو کہ نبی ثابت الرسالتہ ہیں۔ ایک نبی ثابت الرسالتہ کی تکذیب سے دوسرے انبیاء پر بھی ایمان غیر معتبر ہوجاتا ہے۔ لہٰذا یہود کا ایمان بموسیٰ کالعدم ہوا۔ اس لئے وہ رجلٌ من اہل الکتاب آمن بنبیہ کے مصداق ہی نہیں بنتے۔

---

[1] صحیح بخاری ص۴۹ ج۱۔

لیکن صحیح رائے یہی ہے کہ اس سے مُراد یہود و نصاریٰ دونوں ہیں۔ اس کی ایک وجہ تو یہ ہے کہ اس مضمون کی قرآن کریم کی آیت ہے۔ الذین اٰتینا ھم الکتاب من قبلہ ھم بہ یؤمنون و اذا یتلیٰ علیھم قالوا اٰمنا بہ انہ الحق من ربنا انا کنا من قبلہ مسلمین اولئک یؤتون أجرھم مرتین الاٰیۃ۔ مفسرین نے احادیث کی روشنی میں لکھا ہے اس آیت کا شانِ نزول عبداللہ بن سلام اور دوسرے علمائے یہود کا ایمان لانا ہے۔ جب اس وعدہ کے نزول کا سبب ہی یہود ہوئے تو ان کو اس کے مصداق سے خارج کیسے کیا جا سکتا ہے؟

دوسرے مسند احمد کی ایک روایت کے لفظ ہیں رجل اسلم من اھل الکتابین الخ اس کتابین تثنیہ لانے سے معلوم ہوا کہ اس سے مراد یہود و نصاریٰ دونوں ہیں پھر آیتِ قرآنی اور اس حدیث کے عموم کا تقاضا بھی یہی ہے۔

صحیح بخاری والی روایت کا جواب یہ ہے کہ آمن بعیسیٰ تمثیل کے لئے کہا گیا ہے حصر کے لئے نہیں۔ عقلی دلیل کا جواب یہ ہے کہ جب حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام پر ایمان لے آئے تو عیسیٰ علیہ السلام پر بھی ایمان لے آئے۔ اس طرح ایمان بموسیٰ کے معتبر ہونے سے جو مانع تھا وہ ختم ہو گیا۔

وعن ابن عمر .... امرت ان اقاتل الناس ملا

فوائد حدیثِ القتال اس حدیث کو حدیث القتال کہتے ہیں۔ اس حدیث سے متعلق اہم مباحث کو فوائد کے عنوان سے لکھا جاتا ہے۔

فائدہ اولیٰ در تشریح حدیث

حدیث کا حاصل یہ ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم فرماتے ہیں کہ مجھے لوگوں سے قتال اور جہاد کا حکم دیا گیا جب تک کہ لوگ تین کام نہ کریں (۱) شہادتین کا اقرار (۲) اقامت الصلوٰۃ (۳) ایتاء الزکوٰۃ جو لوگ یہ تین کام کر لیں گے یعنی سچے مسلمان ہو جائیں گے وہ معصوم الدم ہو جائیں گے۔ اب ہمارے لئے نہ انکے مال سے تعرض جائز ہوگا اور نہ ہی جان سے۔ البتہ مسلمان ہو جانے کے بعد اگر کسی موقع پر کسی حقِ اسلام کا تقاضا ہو تو وہ معصوم الدم نہ رہے گا۔

فاذا فعلوا ذٰلک ذلک کا مشار الیہ مذکورہ تین کام ہیں مذکور کی تاویل میں۔

لـه

الابحق الاسلام۔ استثنا ہے ان کے معصوم الدم اور معصوم المال ہونے سے۔ یعنی ان کے جان و مال سے تعرض جائز نہیں مگر حق الاسلام کی وجہ سے جائز ہے۔ مثلاً مرتد ہوگیا یا محصن نے زنا کرلیا یا کسی معصوم الدم کو عمداً قتل کر دیا۔ ان صورتوں میں اس کا دم محفوظ نہ رہے گا۔

وحسابھم علی اللہ۔ یہ ایک سوال کا جواب ہے۔ سوال یہ ہے کہ ہو سکتا ہے کہ کوئی شخص مذکورہ تین کام ظاہری طور پر صرف جان بچانے کے لئے کرلے دل سے مسلمان نہ ہو۔ اس کا جواب دے دیا کہ تم صرف ظاہر کے مکلف ہو۔ باطن کا معاملہ خدا کے سپرد ہے۔

فائدہ ثانیہ۔ حدیث القتال کا حکم جزیہ سے تعارض اور اس کا حل

اس حدیث میں قتال کی غایت شہادتین کو قرار دیا گیا ہے جس کا مطلب یہ ہوا کہ جب تک مسلمان نہ ہوں ان سے قتال ضروری ہے، حالانکہ دوسری نصوص سے معلوم ہوتا ہے کہ کفار سے جزیہ لینا جائز ہے اور جب وہ جزیہ دینا قبول کرلیں تو ان سے جنگ کرنا جائز نہیں۔ قرآن پاک میں ہے۔ قاتلوا الذین لایؤمنون باللہ ولا بالیوم الآخر ولا یحرمون ما حرم اللہ ورسولہ ولا یدینون دین الحق من الذین اوتوا الکتاب حتی یعطوا الجزیۃ عن ید وھم صاغرون۔ اس حدیث میں اور حکم جزیہ میں بظاہر تعارض ہوا علماء نے اس تعارض کو مختلف طرح سے حل کیا ہے۔

(۱) یہ حدیث حکم جزیہ نازل ہونے سے پہلے کی ہے۔

(۲) امرت ان اقاتل الناس میں "الناس" پر الف لام استغراق کے لئے نہیں بلکہ عہد خارجی کے لئے ہے۔ اس سے خاص لوگ مراد ہیں یعنی مشرکین عرب۔ اور مشرکین عرب کا حکم یہی ہے کہ ان سے جزیہ قبول کرنا جائز نہیں۔ جب تک مسلمان نہ ہوں ان سے جہاد ضروری ہے۔ الف لام کے عہدی ہونے کی تائید نسائی کی ایک روایت سے ہوتی ہے جس کے الفاظ ہیں۔ امرت ان اقاتل المشرکین[۱]

(۳) بعض علماء نے اس سوال کے جواب میں غایت کے اندر تاویل کی ہے اس غایت کا مقصد یہ ہے کہ "حتی یسلموا او یلتزموا ما یؤدیھم الی الاسلام" یعنی مجھے حکم ملا ہے کہ میں لوگوں کے ساتھ اس وقت تک قتال کرتا رہوں جب تک وہ مسلمان نہیں ہو جاتے یا ایسی چیز کا التزام نہیں کر لیتے جو ان کو اسلام تک پہنچا دے۔ اور جزیہ بھی موصل الی الاسلام ہو سکتا ہے اس لئے کہ ذمی بنانے کا مقصد یہی ہوتا

---

[۱] عمدۃ القاری ص ۱۸۱ ج ۱۔

ہے کہ وہ اسلامی معاشرہ میں رہے اسلام کے محاسن قریب سے دیکھے اور اسلام کی حقانیت کے دلائل سوچنے کا موقعہ ملے اور ان سے متأثر ہوکر مسلمان ہو جائے۔

(۴) غایت میں "اویل اس طرح بھی کی جاسکتی ہے کہ اس سے مراد یہ ہے کہ یا حقیقۃً مسلمان ہو جائیں یا اس کے قائم مقام کوئی صورت اختیار کرلیں یعنی استسلام حدیث کا حاصل یہ نکلا کہ لوگوں کے اسلام یا استسلام تک مجھے قتال کا حکم دیا گیا ہے۔

جہاد کا مقصد لوگوں کو زبردستی مسلمان کرنا نہیں ہے بلکہ اس کا مقصد اعلاء کلمۃ اللہ ہے۔ حدیث کا مقصد یہ ہے کہ مجھے جنگ جاری رکھنے کا حکم ملا ہے جب تک کلمۃ اللہ بلند نہ ہو جائے اور کلمۃ اللہ کے بلند ہونے کی دو صورتیں ہیں اسلام یا استسلام۔ کافر نے کافر رہتے ہوئے جب اسلامی حکومت کو قبول کرلیا تو اس مقام میں کلمۃ اللہ بلند ہوگیا۔

فائدہ ثالثہ — تارک الصلوٰۃ کا حکم

تارک الصلوٰۃ کا حکم کیا ہے اس میں اختلاف ہوا ہے۔ چونکہ بعض نے اپنے موقف پر اس حدیث سے استدلال کی کوشش کی ہے اس لئے اس مسئلہ کو چھیڑنے کی ضرورت پڑی۔ اس مسئلہ کی ضروری تفصیل حسب ذیل ہے۔

تارک الصلوٰۃ کی دو قسمیں ہیں ایک تارک الصلوٰۃ استحلالاً یعنی جو شخص نماز چھوڑے اور چھوڑنے کو جائز بھی سمجھے، دوسرا تارک الصلوٰۃ تکاسلاً یعنی جو شخص نماز کو فرض اور اس کے چھوڑنے کو ناجائز تو سمجھتا ہے لیکن سستی اور کسل کی وجہ سے نماز نہیں پڑھتا۔

تارک الصلوٰۃ استحلالاً تو بالاجماع کافر ہے۔ تارک الصلوٰۃ تکاسلاً کے حکم میں اختلاف ہوا ہے۔[۱] عبداللہ ابن مبارک اسحٰق بن راہویہ کا مذہب اور امام احمد کی روایت یہ ہے کہ تارک الصلوٰۃ المکتوبۃ عمداً بلا عذرٍ کافر ہے۔ ردۃً اس کو قتل کیا جائے گا یہ قول حضرت علی سے بھی نقل کیا گیا ہے۔ امام مالک، امام شافعی، امام ابوحنیفہ اور جمہور ائمۂ امت کا مذہب یہ ہے کہ تکاسلاً فرض نماز چھوڑنے والا کافر نہیں فاسق ہے۔

ترک صلوٰۃ بھی ایک کبیرہ ہے اس کا حکم دوسرے مرتکب کبیرہ کا سا ہے کہ تحت المشیۃ ہے ان شاء عذبہ وان شاء غفرلہ۔ ابوداؤد، نسائی، احمد وغیرہ میں ترک صلوٰۃ کی وعیدوں کی حدیثوں میں ایک جملہ یہ بھی ہے۔ ومن لم

---

[۱] مذاہب کی تفصیل فتح الملہم ص ۸۷ ج ۱ و اوجز المسالک ص ۸۷ ج ۱۔

يأت بهن فليس له على الله عهد ان شاء عذبه وان شاء غفر له[1]۔ یہ اصرح دلیل ہے اس بات کی کہ تارک الصلوٰۃ کافر نہیں پھر جو حضرات تارک الصلوٰۃ کو کافر نہیں سمجھتے ان کا اس کی سزا میں اختلاف ہے۔ امام مالک اور امام شافعی کے نزدیک اس کی سزا یہ ہے کہ اسے قتل کیا جائے اور یہ قتل ردۃً نہ ہوگا بلکہ حداً ہوگا۔

امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کا مذہب یہ ہے کہ اس کی سزا قتل نہیں بلکہ اس کی سزا یہ ہے کہ حاکم وقت اس کو قید کرے اور خوب پٹائی کرے یہاں تک یا تو مرجائے یا توبہ کرلے۔

قائلین بالقتل کی دلیل

جو حضرات تارک الصلوٰۃ کی سزا قتل بتلاتے ہیں ان کا استدلال اِسی حدیث (امرت ان اقاتل الناس الخ) سے بھی ہے۔ اس میں قتال کی غایت اقرار شہادتین اور اقامت الصلوٰۃ بیان کی گئی ہے معلوم ہوا اگر اقامت الصلوٰۃ نہ کریں تو ان سے قتال کیا جائے گا۔

جواب

اس دلیل کا الزامی جواب تو یہ ہے کہ قتال کی غایت میں اقامت الصلوٰۃ کے ساتھ ایتاء الزکوٰۃ بھی مذکور ہے اگر اس حدیث سے یہ استدلال کیا جائے کہ تارک الصلوٰۃ کو قتل کیا جائے تو لازم آئے گا کہ تارک الزکوٰۃ کو بھی قتل کیا جائے حالانکہ یہ حضرات اس کے قائل نہیں۔ اس استدلال کا تحقیقی جواب یہ ہے کہ اس حدیث سے زیادہ سے زیادہ یہ ثابت کیا جاسکتا ہے کہ تارک الصلوٰۃ اور تارک الزکوٰۃ سے قتال کیا جائے ان دونوں کے قتل کا حکم یہاں سے ثابت نہیں ہوتا اس لئے کہ قتال اور چیز ہے اور قتل اور چیز ہے قتال بمعنی لڑنا یہ طرفین سے ہوتا ہے اس کو قتل لازم نہیں قتل کا تعلق صرف ایک طرف سے ہے۔ امام بیہقیؒ نے امام شافعی رحمہ اللہ کا یہ ارشاد نقل فرمایا ہے۔ ليس القتال من القتل بسبيل فقد يحل قتال الرجل ولا يحل قتله[2]

خلاصہ یہ کہ حدیث سے صرف تارکِ صلوٰۃ سے قتال ثابت ہوتا ہے اس کے ہم بھی قائل ہیں، بلکہ نماز تو بڑی چیز ہے امام محمدؒ نے اذان کے بارہ میں لکھا ہے کہ اگر کوئی بستی اذان چھوڑنے پر متفق ہوجائے اور حاکم وقت کے کہنے پر نہ مانے تو ان سے قتال کرے، جب حنفیہ تارکِ اذان سے قتال کے قائل ہیں تو تارک صلوٰۃ سے تو بدرجۂ اولیٰ قائل ہوں گے۔ البتہ قتل کے قائل نہیں اور نہ ہی قتل حدیث سے ثابت ہوتا ہے۔

قائلین بالقتل کا دوسرا استدلال اور اس کا جواب

بعض حضرات نے تارکِ صلوٰۃ کے وجوبِ قتل پر اس آیت سے

---

[1] مشکوٰۃ ص ۵۸ بحوالہ ابوداؤد، احمد و مالک و نسائی۔

[2] فتح الباری ص ۷۶ ج ۱۔

استدلال کیا ہے فان تابوا واقاموا الصلوٰۃ واٰتوا الزکوٰۃ فخلوا سبیلھم۔ اس سے قبل قتل مشرکین کا حکم آرہا ہے پھر فرمایا اگر وہ توبہ کریں اور نماز کی پابندی کریں اور زکوٰۃ دیں تو ان کا راستہ چھوڑ دو اس کا جواب یہ ہے کہ اقامت صلوٰۃ اور ایتاء الزکوٰۃ تخلیہ سبیل کی شرط ہے۔ یعنی جب تک نماز کی پابندی نہ کریں زکوٰۃ نہ دیں تب تک ان کا راستہ نہ چھوڑ دو بلکہ گرفت کرو یہ آیت حنفیوں کے خلاف تب ہوتی جب کہ ترک صلوٰۃ کی صورت میں ان کا مذہب یہ ہوتا کہ ان کو چھوڑ دو کچھ نہ کہو اور حنفیہ اس کے قائل نہیں بلکہ وہ حبس اور تعزیر شدید کے قائل ہیں کما مر۔ اگر بالفرض ان حضرات کا استدلال اس آیت سے صحیح مان لیا جائے تو خود ان کے بھی خلاف ہوگا اس لئے کہ اقامت الصلوٰۃ کے ساتھ اٰتوا الزکوٰۃ بھی ہے تو تارک الزکوٰۃ کا قتل لازم آئے گا حالانکہ مستدل بھی اس کا قائل نہیں۔

امام احمدؒ کے مذہب پر ایک اشکال اور اس کا جواب

اہل السنت والجماعت کے نزدیک مرتکب کبیرہ ایمان سے خارج نہیں ہوتا۔ اس اصول میں امام احمد اسحٰق بن راہویہ اور ابن مبارک وغیرہ بھی شریک ہیں۔ نماز چھوڑنا بھی ایک کبیرہ ہی ہے اس کے مرتکب کو ان حضرات نے کافر کیسے کہدیا؟ ایسے ہی اس نوعیت کے اور بھی مسائل ہیں۔ مثلاً توہین مصحف کو کفر کہا جاتا ہے حالانکہ یہ بھی ایک بدعملی ہے۔ ایسے ہی کوئی شخص بت کو سجدہ کرلے اس نے بھی ایک بدعملی کی ہے۔ اس کو کافر کیوں کہا جاتا ہے۔ کافر تو تب ہو جبکہ دل میں تکذیب پائی جائے۔

اس قسم کے سوالات کا جواب یہ ہے کہ توہین مصحف یا بت کو سجدہ کرنا گو ایک عمل ہے لیکن یہ عمل دل کی تکذیب پر دلالت کرتا ہے۔ جس نے بت کو سجدہ کیا ظاہر ہے دل میں تکذیب ہوگی تبھی سجدہ کیا ہوگا اس لئے اس کے عمل کو تکذیب کے قائم مقام سمجھ لیا گیا۔ ایسے ہی امام احمد وغیرہ نے ترک صلوٰۃ کو تکذیب کی نشانی اور اس کا قائمقام قرار دے کر یہ فتویٰ دیا ہے۔

امام شافعیؒ و امام احمدؒ میں دلچسپ مناظرہ

علامہ شبیر احمد عثمانیؒ نے طبقات الشافعیہ سے امام شافعی، امام احمد کا ایک دلچسپ مناظرہ نقل فرمایا ہے[1]۔ ایک مرتبہ امام شافعیؒ نے امام احمد سے پوچھا کہ کیا تم تارک الصلوٰۃ کو کافر کہتے ہو۔ امام احمد نے کہا واقعی تارک صلوٰۃ میرے نزدیک کافر ہے۔ امام شافعی نے پوچھا پھر اس کے مسلمان ہونے کی کیا صورت ہوگی؟ امام احمدؒ نے کہا کہ کلمہ پڑھ لے۔ امام شافعی نے فرمایا کلمہ تو وہ پہلے ہی پڑھتا ہے بحث ہی اس

---

[1] فضل الباری ص ۳۹۲ ج ۱

شخص کے بارہ میں ہے جو کلمہ گو ہو اور نماز نہ پڑھے۔ امام احمد نے کہا پھر اس کی توبہ کی صورت یہ ہے کہ نماز پڑھ لے امام شافعی نے کہا کہ وہ تو کافر ہے اور کافر کی نماز ہوتی ہی نہیں۔ امام احمد اس کا کوئی جواب نہ دے سکے۔ امام شافعیؒ کے فرمانے کا مقصد یہ ہے کہ تارکِ صلوٰۃ کو کافر و مرتد کہنے کی صورت میں اس کے مسلمان ہونے کی کوئی صورت ہی نہیں ہوتی۔

حدیث انس .... من صلی صلوتنا واستقبل قبلتنا الخ ص۳۲

ذبیحۃ۔ فعیل بمعنی مفعول ہے۔ فلا تخفروا۔ اخفار سے ہے۔ خیانت کرنا عہد شکنی کرنا۔ حدیث کا حاصل یہ ہے کہ تین چیزیں مسلمان ہونے کی علامات ہیں جس میں یہ علامات پائی جائیں اسکو مسلمان سمجھو اور مُسلمان سمجھنے کا لازمی نتیجہ یہ ہے کہ اس کو اللہ اور رسول کی ذمہ داری میں سمجھا جائے اور اس کے جان، مال اور آبرو سے بغیر حق کے تعرض نہ کیا جائے۔

اس حدیث سے مرزائی وغیرہ استدلال کرتے ہیں کہ اس حدیث سے تو معلوم ہوتا ہے کہ جو تین کام کرلے وہ مسلمان ہے اس کو کافر کہنا جائز نہیں یہ تین کام تو ہم بھی کرتے ہیں پھر ہماری تکفیر کیوں کی جاتی ہے۔ جواب یہ ہے کہ یہ تین چیزیں ایمان کی ظاہری علامت ہیں اور ظاہری علامت اس وقت معتبر ہوتی ہے جبکہ اس کا منافی موجود نہ ہو اور ان لوگوں میں منافی موجود ہے۔ منافی بعض ضروریاتِ دین کا انکار ہے۔

الزامی جواب یہ ہے کہ مرزا غلام احمد قادیانی نے اپنے نہ ماننے والوں کو کافر قرار دیا ہے حالانکہ ان کے مخالفین یہ تینوں کام کرتے ہیں اس کے باوجود انہوں نے ان کی تکفیر کی، کیا یہ اس حدیث کے خلاف نہیں ہے!

عن ابی ھریرۃ .... ان أعرابیا اتی النبی صلی اللہ علیہ وسلم الخ ص۳۲

تعبد اللہ الخ۔ مضارع کے یہ سارے صیغے انشاء کے لئے ہیں۔

قولہ لا ازید علی ھذا ولا انقص۔

اس جملے کا بظاہر مطلب یہ سمجھ میں آتا ہے کہ ان امور پر تو عمل کروں گا لیکن ان کے علاوہ دوسرے امور دینیہ پر عمل نہیں کروں گا۔ یہ مطلب تو صحیح نہیں اس لئے کہ اگر یہی مراد ہوتی تو حضور علیہ السلام اس کی تحسین نہ فرماتے۔ پھر اس جملے کا کیا مطلب ہے؟ علماء نے اس جملے کے کئی مطالب بیان فرمائے ہیں۔

(۱) لا ازید علی ھذا کا معنیٰ ہے کہ لا ازید علی ھذا السوال مطلب یہ تھا کہ اس وقت صرف یہی پوچھنا تھا جو پوچھ لیا ہے اس وقت اور سوال نہیں کروں گا اور جو کچھ جناب نے فرما دیا ہے اس پر عمل کرنے میں کمی نہ کروں گا۔

(۲) یہ شخص اپنے قبیلہ کا نمائندہ بن کر تعلیم حاصل کرنے آیا تھا۔ جا کر اس نے اپنی قوم کے سامنے یہ باتیں نقل کرنی تھیں اس کے لا ازید ولا انقص کہنے کا مطلب یہ ہے کہ تبلیغ کرنے کے وقت یہ باتیں بعینہٖ نقل کر دوں گا۔ نقل میں کمی زیادتی نہ کروں گا پوری دیانت داری سے کام لوں گا۔

(۳) اعرابی کا اس کلام سے مطلب یہ تھا کہ عمل کرنے کے وقت ان وظائف میں اپنی رائے سے کمی بیشی نہ کروں گا مثلاً یہ کہ ظہر کے فرض چار کی بجائے پانچ رکعت یا تین رکعت پڑھنے لگوں ایسا نہ ہوگا۔ بلکہ جو وظیفہ جس طرح سے بتایا ہے بغیر کمی بیشی کے اسی کو عمل میں لایا جائے گا دوسرے لفظوں میں اس شخص نے اتباع سُنّت کی پابندی اور بدعت سے احتراز کا وعدہ کیا ہے اور یہی چیز دینداری کی بنیاد ہے اس پر نبی کریم صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم نے اس کو جنّت کی بشارت سنائی ہے۔

(۴) حضرت شیخ الہندؒ کی رائے یہ کہ اصل میں اس شخص کا مقصود یہی کہنا ہے کہ میں کمی نہ کروں گا۔ لا ازید کہنا مقصود نہیں محاورۃً ساتھ کہدیا۔ محاورات میں عام طور پر یہ الفاظ اکٹھے ذکر کر دیئے جاتے ہیں مثلاً بائع سے مشتری نے ثمن پوچھے اس نے کہا سو روپے میں مشتری جواب میں کہہ دیتا ہے کہ بھئی کچھ کمی بیشی کرو حالانکہ مقصود کمی کرانا ہے زیادتی نہیں اسی طرح سے اس صحابی کا مقصد صرف نقص کی نفی کرنا تھا۔

حدیث طلحۃ ....

قولہ خمس صلوات الخ

وجوبِ وتر پر اشکال اور اس کے جوابات

اس حدیث میں یہ ہے کہ نبی کریم صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم نے ان سائل کو پانچ نمازوں کا فرمایا انہوں نے پوچھا کیا اس سے زائد نماز بھی مجھ پر فرض ہے۔ جواب میں ارشاد فرمایا کہ نہیں فرض تو اور کوئی نہیں البتہ نفل جتنے چاہو پڑھ سکتے ہو۔ اس سے معلوم ہوا کہ پانچ نمازوں کے علاوہ کوئی نماز ضروری نہیں حالانکہ امام ابوحنیفہ کے نزدیک وتر واجب ہیں یہ وجوبِ وتر والا قول اس حدیث کے خلاف ہے۔

وجوبِ وتر میں مذاہب اور دلائل کی تفصیل تو انشاء اللہ اپنے مقام پر ہی آئے گی البتہ اس حدیث سے وجوب وتر پر ہونے والے اشکال کے چند جوابات یہاں دینا ضروری ہے۔ وہی ھذہ۔

(۱) الزامی جواب یہ ہے کہ بالکل اسی طرح کے الفاظ زکوٰۃ کے بارہ میں بھی ہیں۔ اس کا تقاضا یہ ہے کہ زکوٰۃ کے علاوہ کوئی انفاق مالی فرض نہیں ہونا چاہیئے حالانکہ ائمہ ثلثہ صدقۂ فطر کو فرض کہتے ہیں اگر وجوبِ وتر اس حدیث کے خلاف ہے تو فرضیتِ صدقۂ فطر بھی اس حدیث کے خلاف ہے۔ فما ھو جوابکم فھو

جوابنا۔

(۲) آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد وجوب وتر سے پہلے کا ہے۔ اس وقت واقعی یہی حکم تھا ان پانچ کے علاوہ کوئی اور نماز واجب نہ تھی۔

(۳) اگر یہ تسلیم کر لیا جائے کہ یہ حدیث وجوبِ وتر کے بعد کی ہے تب بھی کوئی اشکال نہیں اس لئے اس حدیث میں فرائضِ مستقلہ کی گنتی بتانا مقصود ہے۔ وتر اول تو ہمارے نزدیک فرض ہی نہیں ہیں بلکہ واجب ہیں فرض اور واجب کے درجہ میں بڑا فرق ہوتا ہے۔ دوسرے وتر کوئی مستقل نماز بھی نہیں بلکہ عشاء کے توابع میں سے ہے جس طرح سنن مؤکدہ فرضوں کے لئے مکملات ہیں۔ اسی لئے امام صاحب کے نزدیک بھی نمازوں کی تعداد پانچ ہی ہے۔ پانچویں نماز یعنی عشاء کے ضمن میں وتر بھی آجاتے ہیں۔ کسی اعرابی نے امام صاحب سے پوچھا کہ نمازیں کتنی ہیں؟ فرمایا پانچ۔ کہا کہ وتر کیا ہیں فرمایا واجب اس نے کہا پھر کل کتنی نمازیں ہوئیں آپ نے فرمایا پانچ۔ اس پر اعرابی نے کہا انت لاتحسن الحساب۔

قاضی شوکانی باوجود اپنی ظاہریت کے نیل الاوطار میں فرماتے ہیں کہ عدم وجوب وتر پہ اس حدیث سے استدلال کرنا محل نظر ہے۔ اس لئے کہ یہ ابتدائی تعلیم ہے ابتدائی اجمالی تعلیمات سے تمسک کرتے ہوئے ان فرائض و واجبات کا انکار کرنا جن کی تفصیل بعد میں وارد ہوئی یہ درست نہیں۔

قولہ الا ان تطوع۔

تطوع کو دو طرح سے پڑھا جا سکتا ہے۔ تطوع تخفیف طاء اصل میں تتطوع تھا قاعدہ مشہورہ کی بناء پر ایک تاء کو گرادیا۔ دوسری وجہ تطّوع ہے بتشدید طاء اصل میں تتطوع تھا تاء کو طاء کیا اور طاء کو طاء میں ادغام کردیا استثناء کی دو قسمیں ہیں متصل اور منقطع اصل استثناء میں اتصال ہے استثناء منقطع وہاں مراد لینا چاہیئے جہاں متصل نہ بن سکتا ہو۔ یہاں اگر استثناء کو منقطع بنائیں تو ترجمہ یہ ہوگا تیرے ذمہ اور نمازیں فرض نہیں مگر یہ کہ تو نفل پڑھے اس صورت میں استثناء مندوب کا ہے واجبات سے۔ اور استثناء متصل ہو تو معنیٰ یہ ہوگا تیرے ذمہ اور نمازیں واجب نہیں مگر یہ کہ تو نفل نماز کو شروع کردے نفل نماز شروع کرنے سے جب ذات ہو جائیگی تو استثنیٰ واجب کا واجبات سے ہوا۔

اس صورت میں یہ حدیث دلیل ہوگی اس بات کی کہ نفل نماز اور روزہ شروع کرنے سے واجب ہو جاتے ہیں۔ اس بات پر سب کا اتفاق ہے کہ نفل حج شروع کرنے سے واجب ہو جاتا ہے۔ نفل نماز اور نفل روزہ میں اختلاف ہے حنفیہ کے نزدیک نفل نماز یا نفل روزہ جب شروع کردیئے جائیں تو اتمام واجب ہے۔ شافعیہ کے نزدیک نفل جیسے شروع کرنے سے قبل نفل تھے بعد میں بھی نفل ہی ہیں شروع کرنے سے اتمام واجب نہیں ہوتا۔

دلائل احناف (۱) قرآن مجید میں ہے لا تبطلوا اعمالکم ابطال عمل سے نہی فرمادی۔

جس نماز اور روزہ کو شروع کیا گیا ہے۔ اس کا مشروع فیہ حصہ یہ بھی ایک عمل ہے اگر اس کو پورا نہ کیا تو یہ رائیگاں ہو جائے گا ابطال عمل لازم آئے گا جو منہی عنہ ہے لہٰذا شروع کر کے پورا نہ کرنا منہی عنہ ہے اور منہی عنہ کی ضد مامور بہ ہوتی ہے لہٰذا اتمام مامور بہ ہوا۔

(۲) بہت سی کتب حدیث میں ہے کہ حضرت عائشہ اور حفصہ رضی اللہ عنہما نے نفل روزہ رکھا تھا کہیں سے ھدیۃً بکری مل گئی ان دونوں نے افطار کر لیا اور بکری کا گوشت کھا لیا اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے سامنے اس کا ذکر کیا گیا۔ آپ نے فرمایا صوما یوماً مکانہ[1] اس روزہ کی جگہ اور رکھو آپ نے قضا کا امر فرمایا اور امر وجوب کے لئے ہی ہوتا ہے جبکہ صارف عن الوجوب نہ ہو اور قضاء کا وجوب فرع ہے اس بات کی کہ شروع کرنے سے روزہ واجب ہو گیا تھا اس لئے کہ واجبات ہی کی قضاء واجب ہو سکتی ہے۔

(۳) دارقطنی میں حضرت ام سلمہؓ کا اسی قسم کا واقعہ ہے۔ انہوں نے بھی نفل روزہ افطار کر لیا تھا تو دارقطنی میں ہے کہ امرھا النبی صلی اللہ علیہ وسلم ان تصوم یوماً مکانہ[2] اس کی دلالت مطلوب پر واضح ہے۔

(۴) حج کے بارے میں اجماع ہے کہ شروع کرنے سے اتمام واجب ہو جاتا ہے۔ نماز روزہ بھی حج کی طرح رکن اسلام ہیں قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ حج کی طرح شروع کرنے سے یہ بھی دونوں واجب ہونے چاہئیں۔ اگر استثنٰی کو یہاں متصل بنائیں۔ تو اس مختلف فیہا مسئلہ میں یہ حدیث بھی حنفیوں کی دلیل ہوگی۔ اور اصل استثنٰی میں یہ ہے کہ متصل ہو۔ لیکن علامہ ابوالحسن سندھیؒ نے فرمایا ہے کہ الا ان تطوع کی عبارت زکوٰۃ کے بارے میں بھی ہے اور وہاں منقطع ہی بنایا جا سکتا ہے۔ اس کا تقاضا یہ ہے کہ پہلے جملوں میں بھی منقطع ہی بنایا جائے اگر ہر جگہ منقطع ہی بنا لیا جائے تو حنفیہ کو کوئی ضرر نہیں۔ زیادہ سے زیادہ یہ ہوگا کہ اس اختلافی مسئلہ میں یہ حنفیوں کی دلیل نہ بنے گی اس سے ہمارا کوئی ضرر نہیں ہوتا کیونکہ اختلافی مسئلہ میں ہمارے موقف کی تائید کے لئے اور دلائل بہت ہیں۔

قولہ افلح الرجل ان صدق ص۱۳

پیچھے اسی نوعیت کی حضرت ابوہریرہؓ کی حدیث گذری ہے اس کے آخر میں ہے کہ وہ سائل چلا گیا۔ تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے غیر مشروط طور پر اس کے جنتی ہونے کی بشارت سنائی اور فرمایا من سرہ ان ینظر الی

---

[1] نصب الرایہ ص۴۶۶ ج ۲ بحوالہ ابوداؤد۔ ترمذی۔ نسائی، احمد، عبدالرزاق وغیرہم۔

[2] نصب الرایہ ص۴۶۷ ج ۲۔

رجل من اهل الجنة فلینظر الی ھذا۔ اور اس حدیث زیر بحث میں ہے کہ اس کی فلاح کی خبر دی لیکن بشرطِ صدق۔ افلح الرجل ان صدق علماء کا اس میں اختلاف ہوا ہے کہ یہ دونوں واقعے ایک ہی شخص کے ہیں یا الگ الگ دو شخصوں کے۔ بعض کی رائے یہ ہے کہ یہ دو الگ الگ واقعے ہیں۔ اس صورت میں یہاں کوئی اشکال نہیں۔

دوسری رائے یہ ہے کہ دونوں روایتوں میں ایک ہی واقعہ کا بیان ہے۔ اگر یہ قول لیا جائے تو اشکال ہوگا کہ دونوں روایتوں میں تعارض ہے ایک میں جزم کے ساتھ بغیر شرط کے جنت کی بشارت دی گئی اور دوسری میں مشروط بشارت ہے ایک ہی چیز مشروط بھی ہو اور غیر مشروط بھی یہ کیسے ہو سکتا ہے! اس اشکال کے چند جوابات حسب ذیل ہیں۔

(۱) افلح الرجل ان صدق یہ اس کے سامنے فرمایا تھا تاکہ جزماً جنتی کہنے سے مغرور نہ ہو جائے۔ جب وہ چلا گیا اس کی غیر حاضری میں دوسرے حاضرین کے سامنے اس کے جنتی ہونے کا اظہار جزماً فرما دیا۔

(۲) یہاں اصل میں جواب ہی مختلف ہے جس بات کا جزم فرمایا ہے وہ اور بات ہے اور جس کو مشروط بالصدق کیا ہے وہ اور بات ہے۔ اس کے جنتی ہونے کا جزم فرمایا ہے اور صدق کے ساتھ مشروط کیا ہے فلاح پانے کو۔ نفس جنتی ہونے میں اور فلاح پانے میں فرق ہے فلاح پانے کا معنیٰ ہے جنت میں دخول اوّلی ہو درجات عالیہ کے ساتھ اور یہ تبھی ہو سکتا ہے جبکہ صدق کا مقام عالی حاصل ہو۔ جنت میں نفس دخول تو صدق کے ادنیٰ درجہ سے بھی ہو سکتا ہے اس لئے کہ دخول عام ہے اولی ہو یا غیر اولی پھر اولی عام ہے درجات عالیہ حاصل ہوں یا نہ ہوں حاصل یہ ہوا کہ نفس دخول فی الجنّت کا تو جزم ہے اور فلاح کا یہ مرتبہ مشروط ہے۔ صدق کے اعلیٰ درجہ کے حصول کے ساتھ۔

(۳) پہلے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم پر اس کے صدق کا انکشاف نہیں ہوا تھا اس وقت فرمایا تھا۔ افلح الرجل ان صدق۔ پھر اسکے دل میں صدق پائے جانے کا انکشاف آپ کو ہو گیا۔ آپ نے اس کو جزماً جنتی فرما دیا۔

حدیث وفدِ عبد القیس

یہ حدیث انتہائی اہم مباحث پر مشتمل ہے۔ سہولتِ ضبط کے لئے متعلقہ مباحث کو فوائد کے عنوان سے پیش کیا جاتا ہے۔

تشریح حدیث

فائدہ اولیٰ

وفد وافد کی جمع ہے وافد اسم فاعل کا صیغہ ہے الوفادۃ سے۔ الوفادۃ کا معنی ہے کسی قوم کا نمائندہ بن کر

کسی بڑے کے پاس جانا مہمات مسائل طے کرنے کے لئے۔

من القوم او من الوفد أوْ شک راوی کے لئے ہے یعنی راوی کو تردّد ہوگیا ہے کہ حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام نے من القوم کا لفظ فرمایا تھا یا من الوفد کا۔ ایسے موقع پر راد کے بعد قال پڑھا جاتا ہے ـــــ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو اس وفد کی آمد کی اطلاع پہلے بذریعہ وحی ہو چکی تھی۔ یہاں یہ سوال علم حاصل کرنے کے لئے نہیں بلکہ تانیس کے لئے ہے۔

غیر خزایا ولا ندامی خزایا جمع ہے خزیان کی۔ خزیان صفت مشبہ کا صیغہ ہے الخزی سے۔ ندامی۔ یا تو نادم کی جمع ہے یا ندمان کی۔ دونوں صورتوں میں اشکال ہے اگر نادم کی جمع ہو تو معنی تو درست بن جاتا ہے لیکن صیغہ کے اعتبار سے اشکال ہوتا ہے کہ نادم فاعل کے وزن پر ہے اور فاعل کی جمع فعالی کے وزن پر نہیں آتی اور اگر اس کو ندمان کی جمع بنائیں تو صیغہ کے اعتبار سے تو کوئی اشکال نہیں کیونکہ فعلان کی جمع فعالی کے وزن پر آتی رہتی ہے۔ لیکن اس صورت میں معنی درست نہیں بنتا اس لئے کہ ندمان کا معنی ہے کسی بڑے کا ہم نشین اور درباری۔ اور یہ معنی یہاں مُراد نہیں۔ اس مشکل سے نکلنے کے لئے شارحین نے دو راستے اختیار فرماتے ہیں بعض نے تو کہا کہ ندامی نادم کی جمع ہے (بمعنی شرمندہ) لیکن یہ جمع خلافِ قیاس ہے۔ خلاف قیاس جمع اس لئے لائے تاکہ خزایا کے وزن پر ہو جائے۔

بعض حضرات نے کہا ہے کہ یہ ندمان ہی کی جمع ہے اور ندمان کا معنی جس طرح ہمنشین آتا ہے۔ ایسے ہی کبھی یہ "شرمندہ" کے معنی میں بھی استعمال ہو جاتا ہے۔

بأمر فصل۔ فصل امر کی صفت ہے۔ یہ مصدر ہے یا تو اسم فاعل کے معنی میں ہے اس صورت میں ترجمہ ہوگا "فیصلہ کن بات" یا اسم مفعول کے معنی میں ہے اس صورت میں ترجمہ ہوگا کھول کر بیان کی ہوئی بات "واضح کی ہوئی بات"۔

فائدہ ثانیہ مضر، ربیعہ اور عبدالقیس کا اجمالی تعارف۔

حدیث میں تین قبیلوں کے نام آتے ہیں مضر، ربیعہ اور عبدالقیس ان کا تعارف ہو جانا چاہیئے۔ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے اجداد میں سے ہیں نزار بن معد بن عدنان نزار کے کئی صاحبزادے تھے ربیعہ، مضر یہ دو زیادہ مشہور ہوئے ہیں دوسرے دو لڑکے زید اور اَنمار تھے۔ نزار نے مرتے وقت یہ وصیت کی تھی کہ ہر مال کی ایک جنس ایک ایک لڑکے کو مل جاتے۔ مضر کے حصہ میں سونا آیا۔ اور ربیعہ کے حصہ میں گھوڑے۔ اس لئے مضر کو مضر الحمراء اور ربیعہ کو ربیعۃ الفرس کہنے لگے۔ پھر مضر سے جو خاندان چلا اس کو قبیلہ مضر کہہ دیتے ہیں اور ربیعہ سے جو خاندان چلا اس کو قبیلہ ربیعہ۔ ربیعہ کی آگے کئی شاخیں ہیں ان میں سے ایک کا نام عبدالقیس ہے۔ اسی شاخ کا وفد حضور علیہ السلام کی خدمت میں حاضر ہوا ہے۔ قبیلہ عبدالقیس بحرین کے علاقہ میں رہتا تھا۔

فائدہ ثالثہ سببِ وفادت اور وفادت کا اجمالی واقعہ

قبیلہ عبدالقیس کی وفادۃ کا سبب یہ ہوا تھا کہ ان کا ایک آدمی منقذ بن حیان تجارت کے لئے مدینہ میں آتا جاتا تھا آنحضرت صلّی اللہ علیہ وسلم کی ہجرت کے بعد بغرض تجارت حسب معمول مدینہ میں آیا ہوا تھا اور اپنا سامان فروخت کر رہا تھا آنحضرت صلّی اللہ علیہ وسلم اس طرف تشریف لے آئے یہ آپ کو ملا آپ نے اس کا حال پوچھا اور اس قبیلے کے بڑے بڑے اشراف کا نام لے لے کر حال پوچھا یہ بہت متاثر ہوا اور اسلام قبول کر لیا اور آنحضرت سے سورۃ فاتحہ اور سورۃ اقرأ باسم ربک کا سبق لیا اور وطن آگیا۔ اور آنحضرت صلّی اللہ علیہ وسلم نے شرفار قبیلہ کی طرف ایک والا نامہ بھی لکھوا دیا تھا۔ منقذ نے اپنے قبیلے میں آکر ابتداءً اپنے اسلام اور حضور علیہ السلام کے مکتوب کو مخفی رکھا اور گھر میں نماز پڑھتا رہا اس کی بیوی قبیلہ کے سردار منذر بن عائذ کی بیٹی تھی بیٹی نے اپنے خاوند کی نماز کا تذکرہ اپنے والد منذر کے سامنے کیا کہ جب سے مدینہ سے آیا ہے اس طرح سے منہ ہاتھ دھوتا ہے اور کبھی کھڑا ہو جاتا اور کبھی بیٹھ جاتا ہے اور کبھی ماتھا زمین پر ٹیک دیتا ہے غرضیکہ هیئۃ صلوٰۃ کو نقل کیا۔ منذر نے منقذ سے پوچھا کہ یہ کیا کرتے ہو؟ اس نے اپنے اسلام لانے کا سارا ماجرا بیان کر دیا منذر کے دل میں بھی اسلام کی محبت آگئی والا نامہ بھی اس کو دکھلا دیا گیا۔ اس نے قبیلہ کے لوگوں کو اکٹھا کر کے حالات سنائے اور والا نامہ سنایا سب اسلام لانے کے لئے تیار ہو گئے اور یہ فیصلہ کیا کہ تعلیم دین کے لئے ایک وفد مدینہ بھیجنا چاہیے۔ چنانچہ رئیس قبیلہ منذر کی قیادت میں ایک وفد تیار کیا گیا۔ چنانچہ وہ وفد مدینہ طیبہ حاضر ہوا۔ حضور صلّی اللہ علیہ وسلم نے ان کو کچھ تعلیمات فرمائیں جن کا تذکرہ حدیث میں ہے۔

اس وفد کے شرکار کی تعداد میں روایات مختلف ہیں بعض روایتوں سے معلوم ہوتا ہے کہ اس وفد کے افراد کی تعداد چالیس تھی اور بعض سے معلوم ہوتا ہے کہ چودہ تھی تعداد افراد وفد میں بظاہر روایتوں میں تعارض ہے اس کا جواب علمار نے دو طرح دیا ہے۔ بعض علمار تو اس بات کے قائل ہوئے ہیں کہ قبیلہ عبدالقیس کا وفد دو مرتبہ آیا ہے۔ ۶ھ میں اور ۸ھ میں ایک مرتبہ چالیس افراد پر مشتمل تھا اور ایک مرتبہ چودہ پر بعض نے اس طرح سے تطبیق دی ہے کہ کل افراد تو چالیس تھے ان میں سے زیادہ قابل ذکر معزز افراد چودہ تھے کسی نے کل کا تذکرہ کر دیا تو چالیس تعداد نقل کی کسی نے صرف معزز افراد کے ذکر پر اکتفار کیا ان کی تعداد چودہ بتائی۔ واللہ اعلم بالصواب۔

فائدہ رابعہ مامورات اربعہ کے اجمال اور تفصیل پر اشکال اور جوابات

اشکال ...... حدیث وفد عبدالقیس میں ہے کہ امرھم باربع ونھاھم عن اربع یہ اجمال ہے

آگے اسکی تفصیل ہے۔ ماموارت کی تفصیل میں پہلے تو ایمان کا ذکر کیا پھر ایمان کی تفسیر شہادت سے کی۔ اقام الصلوٰۃ اور اس کے معطوفات کا عطف اگر شہادت پر کیا جائے تو شہادت کی طرح یہ ساری چیزیں ایمان کی تفسیر میں داخل ہوجاتی ہیں۔ اور چار ماموروں میں سے صرف ایک ہی کا تذکرہ ہوتا ہے یعنی ایمان کا اور اگر اقام الصلوٰۃ اور اس کے معطوفات کا عطف الایمان پر کیا جائے تو تفصیل میں ماموارت پانچ بنتے ہیں۔ (۱) ایمان (۲) اقام الصلوٰۃ (۳) ایتاء الزکوٰۃ (۴) صیام رمضان (۵) اعطاء خمس من المغنم حاصل یہ کہ تفصیل میں ماموارت یا تو پانچ بن جاتے ہیں یا ایک ہی بنتا ہے کسی طرح سے بھی تفصیل اجمال کے مطابق نہیں۔

جوابات

(۱) اقام الصلوٰۃ اور ایتاء الزکوٰۃ وغیرہ سب کا عطف شہادت پر ہے اور یہ سب مرفوع ہیں اور تفسیر ایمان میں داخل ہیں اس عبارت میں صرف ایک ہی مامور کا ذکر ہے یعنی ایمان کا مع اس کی تفسیر کے باقی تین باتیں اختصار یا نسیان کی وجہ سے راوی نے حذف کردیں۔ لیکن یہ جواب کمزور ہے اس لئے کہ اگر اس کے علاوہ تین باتیں اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمائی ہوتیں تو کوئی راوی تو اس کو ذکر کرتا حالانکہ کسی بھی روایت میں ان امور کے علاوہ کسی امر کا تذکرہ نہیں ہے۔

(۲) اقام الصلوٰۃ وایتاء الزکوٰۃ وصیام رمضان ان تینوں کا عطف ہے ایمان پر ایمان سمیت یہ چار ہوگئے صیام رمضان تک وہ چار ختم ہوگئے جس کا اجمال میں وعدہ تھا۔ ماموارت اربعہ موعودہ فی الاجمال کے بعد بطور اسلوب حکیم ایک زائد بات بھی بتادی گئی کہ تم خمس بھی دیا کرو۔ یہ خیال کیا گیا کہ یہ جنگی لوگ ہیں قبیلہ مضر سے ان کی جنگ رہتی ہے اس لئے ان کی حالت کے لحاظ سے مقتضائے حکمت یہ ہے کہ خمس کا مسئلہ بھی بتادیا جائے۔ اس صورت میں اقام الصلوٰۃ وغیرہ پر جر پڑھی جائے گی۔

(۳) نماز اور زکوٰۃ دونوں کو ایک شمار کیا گیا کیونکہ قرآن پاک میں قرینین ہیں اب تفصیل میں ماموارت کی گنتی اس طرح سے ہوگی۔ (۱) ایمان مع التفسیر (۲) نماز و زکوٰۃ (۳) روزے (۴) خمس دینا۔

(۴) زکوٰۃ اور خمس دونوں کو ایک شمار کیا کیونکہ دونوں وظیفہ مالیہ ہیں اب تفصیل میں گنتی یوں ہوگی (۱) ایمان (۲) اقام الصلوٰۃ (۳) زکوٰۃ اور خمس (۴) صیام

(۵) سب سے اچھا جواب یہ ہے کہ ان تؤتوا کا عطف عن اربع پر ہے تقدیر یہ ہوگی امرہم باربع وبان تؤتوا یعنی ان تؤتوا اربع پر معطوف ہے اربع کے علاوہ ایک مستقل مامور ہے اربع میں داخل نہیں۔ اربع میں ایمان نماز زکوٰۃ۔ روزہ ہی داخل ہیں۔

فائدہ خامسہ۔

ظروف اربعہ کی تفصیل

آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے قبیلہ عبدالقیس کو چار برتنوں سے نہی فرمائی ہے۔

الحنتم ۔ رنگ دار گھڑا یا روغنی مرتبان خواہ کسی بھی رنگ کا ہو۔ بعض نے سبز رنگ کی تخصیص کی ہے۔ لیکن صحیح رائے یہی ہے کہ ہر رنگ کے روغنی گھڑے یا مرتبان کو حنتم کہتے ہیں۔ چونکہ اس زمانہ میں شراب کے لئے عموماً سبز رنگ کیا کرتے تھے اس لئے بعض نے اس کی تخصیص کر دی۔

الدباء ۔ تونبی۔ یعنی کدو کو اندر سے کرید کر جو برتن بنایا جائے۔

النقیر ۔ (فعیل بمعنی مفعول ہے النقر بمعنی کریدنا) کھجور کے تنے کو اندر سے کرید کر بنایا ہوا برتن۔

المزفت ۔ بعض روایتوں میں اس کو المقیر کہا گیا ہے۔ وہ برتن جس پر روغن زفت یا روغن قار ملا ہوا ہو۔ یہ روغن کشتیوں پر ملا جاتا تھا زمانہ جاہلیت میں شراب کے برتنوں پر بھی ملتے تھے۔

فائدہ سادسہ۔ ظروف اربعہ سے نہی کا مطلب اور حکمت۔

ان چار برتنوں سے نہی کا مطلب کیا ہے اس میں علماء کی دو رائیں ہیں (۱) بعض علماء تو کہتے ہیں ان برتنوں کے استعمال سے مطلقاً روکنا مقصود ہے خواہ کسی بھی مقصد کے لئے ہو۔ (۲) بعض کی رائے یہ ہے کہ ان برتنوں میں نبیذ بنانے سے روکنا مقصود ہے۔ اس نہی میں حکمت کیا ہے۔ ہر مطلب پر الگ الگ حکمتیں بیان کی گئی ہیں۔

پہلے مطلب پر نہی کی حکمتیں ۔ مندرجہ ذیل ہو سکتی ہیں۔

(۱) شاربین خمر کے ساتھ تشبہ سے روکنا مقصود ہے۔ شراب نوش ان چار قسم کے برتنوں کو استعمال کیا کرتے تھے ان برتنوں کے استعمال میں ان کے ساتھ تشبہ ہوگا اس لئے منع فرما دیا۔

(۲) نہی سے مقصود شراب کی نفرت مبالغۃً ذہنوں میں بٹھانا ہے کہ شراب تو کیا شراب سازی کے برتنوں کے استعمال کی بھی اجازت نہیں اس انداز سے نفسیاتی طور پر شراب کی نفرت اچھی طرح راسخ ہو جائے گی۔

(۳) ان برتنوں میں حرمت خمر سے پہلے شراب رکھی جاتی تھی شراب کے آثار ضرور کچھ ان میں سرایت کر گئے ہوں گے اس لئے ان کے استعمال سے منع فرما دیا ہے۔

(۴) ہو سکتا ہے کہ ان برتنوں کو دیکھ کر شراب کا پرانا تلذذ یاد آجائے اور شراب پینے کی تحریک دل میں پیدا ہو۔ اس چیز کو روکنے کے لئے ان برتنوں کے استعمال سے نہی کر دی گئی۔

(۵) ہو سکتا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے سدًا للذرائع ان برتنوں سے نہی فرمائی ہو۔ تاکہ کہیں بعض بہانہ ساز لوگ ان برتنوں میں شراب نہ رکھنے لگ جائیں اور ان کے استعمال کی اجازت ان کی بہانہ سازیوں کا

ذریعہ بن جائے اس ذریعہ کو روکنے کے لئے آپ نے منع فرما دیا ہو۔

دوسرے مطلب پر نہی کی حکمت۔ اگر ان برتنوں میں نبیذ بنانے سے نہی کرنا مقصود ہے تو پھر حکمت یہ ہوگی کہ ان برتنوں میں اگر نبیذ رکھا جائے گا تو اس کے جلدی مسکر ہو جانے کا خدشہ ہے۔ اس لئے کہ ان برتنوں میں مسام نہ ہونے کی وجہ سے ہوا نفوذ نہیں کرسکتی اس لئے اس برتن کی چیز جلدی نشہ آور ہو جائے گی ہو سکتا ہے کہ مسکر کو غلطی سے پی جائے اور اگر مسکر ہونے کا پتہ چل گیا تو گرانی پڑے گی اور اضاعۃ مال ہوگا اور اگر پتہ نہ چلا تو مسکر کا پینا لازم آئے گا۔ اس لئے ان میں نبیذ بنانے سے منع کیا گیا تاکہ نہ دین خراب ہونے کا خطرہ ہو نہ مال۔

فائدہ سابعہ ظروف اربعہ سے نہی کا حکم۔

ان ظروف اربعہ سے جو نہی کی گئی ہے یہ نہی اب بھی باقی ہے یا منسوخ ہو چکی ہے اس میں علماء کی دو رائیں ہیں۔ امام مالکؒ و امام احمدؒ کا مذہب یہ ہے کہ یہ نہی اب بھی باقی ہے اس لئے کہ اس حدیث کے راوی حضرت ابن عباسؓ سے مسئلہ پوچھا گیا تھا کہ ان برتنوں کا حکم کیا ہے انہوں نے ان برتنوں کے ناجائز ہونے کا فتویٰ دیا تھا جو دلیل ہے اس بات کی کہ یہ منسوخ نہیں حنفیہ اور جمہور علماء کا مذہب یہ ہے کہ یہ نہی منسوخ ہے[1]۔ دلیل مسلم کی روایت ہے جس کے لفظ یہ ہیں ونہیتکم عن النبیذ الا فی سقاء فاشربوا فی الاسقیۃ کلہا ولا تشربوا مسکرا[2]

حدیث عبادۃ ــــــ بایعونی علی ان لا تشرکوا الخ۔

قولہ ولا تاتوا ببھتان تفترونہ بین ایدکم وارجلکم۔

بین ایدیکم وارجلکم سے مراد ہے من قبل نفوسکم۔ یعنی ایسا بہتان جو دل سے گھڑ لیا گیا ہو خارج میں اس کی کوئی حقیقت نہ ہو۔ دل چونکہ ہاتھ اور پاؤں کے درمیان ہوتا ہے اس لئے یہ تعبیر اختیار کی گئی۔

بعض نے یہ مطلب بیان کیا ہے کہ زمانہ جاہلیت میں عورتیں کسی ناجائز بچے کو اپنے خاوند کی طرف منسوب کر دیا کرتی تھیں اس سے نہیں ہے۔ حمل پیٹ میں ہوتا ہے یہ بین ایدی ہو گیا اور شرمگاہ سے جنا ہے یہ بین ارجلکم ہو گیا۔ یہ خطاب اصل میں عورتوں کو ہے۔

بعض نے فرمایا ہے کہ بین ایدیکم وارجلکم سے مراد ہے مشافہۃً۔ یعنی کسی کے منہ پر بہتان نہ لگاؤ۔ کسی کے پس پشت بہتان لگانا بھی برا ہے لیکن اس کو منہ پر کہہ ڈالنا اس سے بھی برا ہے۔

---

[1] شرح صحیح مسلم للنووی ص۱۶۴ ج۱۔ [2] مشکوٰۃ المصابیح ص۱۵۴ باب زیارت القبور۔

قولہ فأجرہ علی اللہ۔

اہلِ سُنّت والجماعت کا مذہب یہ ہے کہ لایجب علی اللہ شیئ اللہ پر کوئی چیز واجب نہیں معتزلہ کئی چیزیں اللہ پر واجب سمجھتے ہیں شلاً جو شخص ارتکاب کبائر سے بچے اس کے متعلق کہتے ہیں کہ اللہ پر واجب ہے کہ اس کو ثواب دے، مرتکب کبیرہ کو سزا دینا بھی اللہ پر واجب سمجھتے ہیں اور یہ بھی کہتے ہیں کہ اللہ پر واجب ہے کہ وہ کام کرے جو انسان کے لئے اصلح ہو۔ اہل سُنّت والجماعت کے نزدیک اللہ پر کوئی چیز واجب نہیں۔ معتزلہ اجرہ علی اللہ سے استدلال کرتے ہیں کہ علی لزوم کے لئے آتا ہے یہاں علی کالانا اس بات کی دلیل ہے کہ ایسے شخص کا اجر اللہ پر واجب اور لازم ہے۔ اس قسم کے اور بہت سے جملے کتاب وسُنّت میں آتے ہیں جن سے بظاہر وجوب علی اللہ کا وہم ہوتا ہے اس کے جواب دو ہیں۔

(۱) وجوب کی دو قسمیں ہیں۔ وجوب استحقاقی۔ وجوب تفضلی اہل السُنّت اللہ پر لزوم استحقاقی کے نافی ہیں۔ لزوم تفضلی کے نافی نہیں اور اس قسم کی نصوص میں لزوم تفضلی مراد ہوتا ہے مطلب یہ ہوا کہ گو کسی بندہ کا کوئی حق اللہ پر واجب نہیں لیکن ایسے پابند شرع کے متعلق اللہ نے اپنے تفضل اور عنایت سے جنّت دینا لازم قرار دے لیا ہے۔

(۲) لزوم کی دو قسمیں ہیں (۱) لزوم عقلی۔ (۲) لزوم شرعی۔ اہل سُنّت والجماعت لزوم عقلی کے نافی ہیں اور یہاں عقلی مُراد نہیں بلکہ لزوم شرعی مُراد ہے۔ اس لئے کوئی اشکال نہیں۔

قولہ فمن اصاب من ذلک شیئًا الخ۔

حدود کفارات ہیں یا نہیں؟

حدیث کے اس جملے کے تحت یہ مسئلہ چھیڑا گیا ہے کہ حدود کفارات ہیں یا نہیں؟ یعنی کوئی شخص زنا وغیرہ کوئی جرم کرے اور اس پر حد جاری ہو جائے تو آیا یہ حد اس کے جرم کے لئے کفارہ بن جائے گی یا نہیں؟ یعنی حد جاری ہونے سے اس کا گناہ معاف ہو جائے گا یا توبہ کی ضرورت رہے گی مشہور یہ ہے کہ اس مسئلہ میں حنفیہ اور شافعیہ کا اختلاف ہے اختلاف اس طرح سے بیان کیا جاتا ہے کہ حنفیہ کے نزدیک حدود زواجر ہیں۔ شافعیہ کے نزدیک حدود سواتر ہیں۔ مطلب یہ ہے کہ شافعیہ کے نزدیک حد لگنا گناہ کی معافی کا سبب ہے۔ حنفیہ کے نزدیک حدود کا جاری کرنا زجر کے لئے ہے تاکہ اس مجرم اور دوسروں کو عبرت ہو جائے۔ باقی اس جرم کا گناہ معاف ہونے کے لئے حد کافی نہیں بلکہ توبہ اور استغفار کی ضرورت ہے۔

شافعیہ کی دلیل شافعیہ کے دلائل میں سے ایک دلیل یہ حدیث ہے اس میں یہ ارشاد ہے۔ من

اصاب ذلك شیئاً فعوقب بہ فی الدنیا فھو کفارۃ لہ اس میں تصریح ہے کہ یہ عقاب اس جُرم کے لئے کفارہ اور ساتر ہے۔

حنفیہ کے دلائل۔

(۱) قطع طریق کی سزا بیان کرنے کے بعد قرآن مجید کہتا ہے۔ ذلك لھم خزی فی الدنیا و لھم فی الاخرۃ عذاب عظیم۔ الا الذین تابوا من قبل ان تقدروا علیھم فاعلموا ان اللہ غفور رحیم۔ پہلے یہ بیان فرمایا کہ ان کے لئے آخرت میں بڑا عذاب ہے مگر جبکہ توبہ کرلیں یہ صریح دلیل ہے اس بات کی کہ اگر قاطع الطریق پر حد جاری ہو جائے اور توبہ نہ کرے تو اس کے لئے آخرت میں عذاب عظیم ہے اس عذاب سے خلاصی کا وعدہ توبہ سے ہے صرف حد جاری ہونے سے نہیں متنازع فیہ مسئلہ میں حنفیہ کا یہی مسلک ہے۔

(۲) چوری کی حد قطع ید بیان کرنے کے بعد قرآن پاک کہتا ہے کہ فمن تاب من بعد ظلمہ و اصلح فان اللہ یتوب علیہ ان اللہ غفور رحیم۔ یہ آیت بھی صریح ہے اس بارے میں کہ اجرائے حد کے بعد توبہ کی ضرورت ہے توبہ اور اصلاح کے بغیر معافی کا وعدہ نہیں۔

(۳) حد قذف بیان کرنے کے بعد قرآن پاک میں ہے و اولئك ھم الفٰسقون الا الذین تابوا من بعد ذلك و اصلحوا فان اللہ غفور رحیم یہ اسلوبِ بیان بھی اس بات پر صراحۃً دلالت کر رہا ہے کہ گناہ کی معافی کے لئے اور فسق سے نکلنے کے لئے صرف حد کا جاری ہو جانا کافی نہیں بلکہ توبہ اور اصلاح کی ضرورت ہے۔

(۴) مستدرک حاکم میں حضرت ابوہریرہؓ کی روایت ہے کہ حضور علیہ السلام نے فرمایا لا ادری الحدود کفارات اھلھا کہ میں جزم سے نہیں کہہ سکتا کہ حدود کفارہ ہیں یا نہیں تو جب حضور علیہ السلام کو حدود کے کفارہ ہونے میں تردّد ہے تو پھر ان کے کفارہ ہونے کا جزمی فیصلہ کیسے کیا جا سکتا ہے؟ حافظؒ نے اس روایت کو صحیح علی شرط الشیخین کہا ہے۔

حافظ عسقلانیؒ فرماتے ہیں کہ یہ روایت پہلے کی ہے کہ پہلے حضور علیہ السلام کو تردّد تھا بعد میں آپ کو علم دے دیا گیا کہ حدود کفارہ ہیں جیسا کہ حدیثِ عبادۃ بن صامت میں جزمی طور پر عقاب کو کفارہ قرار دے دیا ہے لیکن حافظ رحمہ اللہ کا یہ ارشاد بالکل خلاف ظاہر اور ناقابل تسلیم ہے اس لئے کہ حضرت عبادہ نے ہجرت سے پہلے بیعت کی ہے۔ جس بیعت کا تذکرہ یہاں کر رہے ہیں قرائن بتلاتے ہیں کہ یہ ہجرت سے پہلے کی بیعت ہے۔

لہ فتح الباری ص ۶۶ ج ۱۔

مثلاً ایک قرینہ یہ بھی ہے کہ اس بیعت میں بتلایا گیا ہے کہ اس بیعت میں عصابۃ یعنی ایک مختصر سی جماعت تھی. ظاہر یہ ہے کہ یہ مکہ کی بات ہے، ہجرت کے بعد تو ہزاروں افراد اسلام لاچکے تھے ایسے اہم معاہدہ میں مجمع عظیم کو بآسانی شریک کیا جاسکتا تھا اور حضرت ابوہریرہ ہجرت کے بعد ۷ھ میں اسلام لائے ہیں. اور حاکم کی اس روایت میں سماع کی تصریح بھی ہے یعنی ابوہریرہ فرماتے ہیں کہ میں نے حضور علیہ السلام کو یہ بات فرماتے ہوئے خود سُنا ہے. اور ابوہریرہ ۷ھ کے بعد ہی یہ بات سُن سکتے ہیں اس لئے ظاہر یہ ہے کہ حاکم کی حدیث ابی ہریرہ حدیثِ عبادہ سے متاخر ہے۔

(۵) طحاوی شریف میں واقعہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں ایک چور لایا گیا اس نے اعتراف کیا اور ہاتھ کاٹا گیا. قطع ید کے بعد حضور علیہ السلام نے اس کو فرمایا استغفر اللہ وتب الیہ[۱]. اس سے معلوم ہوا کہ حد کے بعد بھی توبہ و استغفار کی احتیاج ہے۔

(۶) صحیحین میں ایک مفصل حدیث ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ ایک عورت کی چوری ثابت ہونے پر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے حکم سے اسکا ہاتھ کاٹا گیا. حضرت عائشہؓ اس عورت کے بارے میں اس حدیث کے آخر میں فرماتی ہیں "فحسنت توبتہا بعد[۲]" یعنی قطع ید کے بعد اس نے بہت اچھی توبہ کی ہے۔

شافعیہ کی دلیل کے جوابات

(۱) اس حدیث میں عقاب سے مُراد عقاب تشریعی نہیں ہے. بلکہ عقاب تکوینی یعنی مصائب مُراد ہیں مطلب حدیث کا یہ ہے. کہ جس نے کوئی جرم کیا اور اس جُرم کی وجہ سے حق تعالیٰ کی طرف سے اس پر مصیبتیں آگئیں تو یہ مصیبتیں اس کیلئے معافی کا ذریعہ بن جائیں گی. یہاں مصائب کو کفارہ قرار دیا ہے نہ کہ حدود کو. مصائب کا کفارۂ سیئات بننا اتفاقی مسئلہ ہے. نزاع حدود کے بارے میں ہے۔

(۲) جس پر حد جاری ہو اس کی حالتیں مختلف ہوتی ہیں اکثر لوگوں کی حالت یہ ہوتی ہے کہ حد لگنے سے ان کے دل میں ندامت اور شرمساری آجاتی ہے جو حقیقتہ ہے توبہ کی اور بعض ضدی مزاج ایسے ہوتے ہیں کہ حد لگنے سے بھی نادم نہیں ہوتے حنفی جو کہتے ہیں کہ حد کفارہ نہیں بنتی اس سے مراد یہ ہے کہ دوسری قسم کے لوگوں کے لئے کفارہ نہیں بنتی پہلی قسم کے لوگوں کے لئے ہمارے نزدیک بھی حد کفارہ بن جاتی ہے اس لئے کہ وہ مقرون بالتوبہ ہوگئی. اور حدیث عبادہ کا محل ایسے ہی لوگ ہیں جو حد لگنے سے نادم ہو جاتے ہیں چونکہ اکثریت ایسے لوگوں کی ہوتی ہے اس لئے اس نص میں تفصیل کی ضرورت نہیں سمجھی گئی. اس جواب کا حاصل

---

[۱] شرح معانی الآثار ص ۸۲ ج ۲ باب الاقرار بالسرقۃ۔
[۲] صحیح البخاری ص۶۱۶ ج ۲ و صحیح مسلم ص۶۴ ج ۲۔

یہ ہے کہ حدیث عبادہ ایسے لوگوں کے متعلق ہے جن کی حد مقرون بالتوبہ ہو جائے ایسی حد کو ہم بھی کفارہ کہتے ہیں۔

(۳) گناہ کی معافی کا سبب قریب توبہ ہے اور حد سبب بعید ہے اس لئے کہ حد سے توفیق توبہ ہوگی اور توبہ سے معافی۔ حنفیہ حد کے معافی کے لئے سبب قریب بننے کے منکر ہیں اس بات کے ہم بھی قائل ہیں کہ حد گناہ کی معافی کے لئے سبب بعید ہے اور اس حدیث کا محمل بھی یہی ہے کہ حد کفارہ ہے یعنی گناہ معاف ہونے کے لئے سبب بعید ہے۔ حد کی برکت سے توبہ اور توبہ سے معافی ہو ہی جائے گی۔

(۴) حضرت شیخ الہند رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اصل بات یہ ہے کہ اس مسئلہ میں حنفیہ اور شافعیہ کا کوئی حقیقی اختلاف نہیں ہے فریقین کے نزدیک حد زجر کا بھی فائدہ دیتی ہے ستر کا بھی۔ اختلاف صرف نظر کا ہے کہ حدود کے وضع کرنے سے مقصد اصلی کیا ہے؛ حنفیہ کی رائے یہ ہے کہ حد گو ستر کا بھی فائدہ دیتی ہے لیکن اس کے قائم کرنے کا اصل مقصد زجر ہے اس لئے انہوں نے حدود کو زواجر کہا۔ شافعیہ کے نزدیک معاملہ برعکس ہے وہ کہتے ہیں کہ گو حد زواجر ہے لیکن اس کے قائم کرنے کا اصل مقصد ستر ہے اس لئے وہ حدود کو سواتر کہہ دیتے ہیں خلاصہ یہ کہ حدود میں زجر و ستر دونوں تاثیریں فریقین مان رہے ہیں صرف نظر کا اتنا اختلاف ہے یہ بالذات سواتر ہیں یا زواجر۔

بیعت کی اقسام۔

اس حدیث میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا بایعونی۔ یہ کیسی بیعت تھی۔ اس کے سمجھنے کے لئے بیعت کی اقسام سمجھنا ضروری ہیں۔ بیعت کی چار قسمیں ہیں۔ (۱) بیعت اسلام۔ (۲) بیعت جہاد (۳) بیعت خلافت۔ (۴) بیعت طریقت۔ بیعت اسلام وہ بیعت ہے جو اسلام لانے کے وقت کسی کے ہاتھ پر کی جائے عہد و پیمان کی پختگی کے لئے۔ شرک و کفر سے توبہ کرکے بہت سے لوگ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے دست مبارک پر بیعت اسلام کرتے رہتے تھے۔

بیعت جہاد وہ بیعت ہے کہ مسلمان امام کے ہاتھ پر اس عہد و پیمان کے لئے کریں کہ ہم اللہ کے راستے میں جان دینے اور ہر بڑی سے بڑی قربانی کے لئے تیار ہیں۔ جیسے حدیبیہ کے مقام پر حضرات صحابہ رضی اللہ عنہم نے حضور علیہ السلام کے دست پاک پر مشرکین کے ساتھ قتال کرنے کے لئے بڑے جوش و خروش کے ساتھ کی تھی جس کا ذکر قرآن مجید میں ہے لقد رضی اللہ عن المؤمنین اذ یبایعونک تحت الشجرۃ۔ اس کو بیعت رضوان کہا جاتا ہے۔ حضرات صحابہؓ کی یہ بیعت جہاد تھی۔

بیعت خلافت وہ بیعت ہے جو خلیفۃ المسلمین کے ہاتھ پر اس کی خلافت کے تسلیم کرنے کی نشانی کے طور پر کی جائے۔ جیسے ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ کے ہاتھ پر حضرات صحابہؓ نے بیعت کی۔

بیعتِ طریقت۔ اس بیعت کو کہتے ہیں جو کسی شیخ کامل کے ہاتھ پر اس عہد و پیمان کے لئے کی جائے کہ میں آپ کی تعلیم کی اتباع کرتا ہوا اپنے ظاہر و باطن کو شریعت کے مطابق کروں گا یعنی گناہ چھوڑوں گا اور نیکیاں کروں گا۔ حضرت عبادہ بن صامت رضی اللہ عنہ کی اس حدیث میں جس بیعت کا ذکر ہے وہ بیعتِ طریقت ہی بن سکتی ہے ظاہر ہے کہ یہ بیعت اسلام تو ہے نہیں اس لئے کہ بایعوا کے مخاطب حضرات صحابہؓ ہیں جو پہلے سے اسلام لائے ہوئے ہیں۔ انکا بیعت اسلام کرنا تحصیل حاصل ہے۔ بیعتِ جہاد بھی مُراد نہیں اس لئے کہ اس میں جہاد کا کوئی مضمون مذکور نہیں نہ ہی جہاد کا کوئی موقعہ ہے بیعت خلافت رسول کے ہاتھ پہ نہیں ہوتی بلکہ خلیفۂ رسُول کے ہاتھ پر ہوتی ہے یہ بھی مُراد نہیں ہو سکتی تاس بیعت کا مقصد ان گناہوں سے بچنے کا اہتمام کرنے کا عہد و پیمان لینا ہے۔ اسی قسم کی بیعت کو صوفیاء کی اصطلاح میں بیعتِ طریقت کہا جاتا ہے۔

پہلی تین قسم کی بیعتوں کو سب مانتے ہیں بعض علماء ظاہر نے بیعتِ طریقت کو بدعت قرار دیا ہے یہ غایت درجہ کی بے انصافی اور جہل ہے۔ جس قسم کی بیعت کو صوفیاء بیعتِ طریقت کہتے ہیں آنحضرت صلّی اللہ علیہ وسلّم سے اس کا ثبوت حضرت عبادہؓ کی اس حدیث سے بھی ہے اور اس کے علاوہ دیگر بہت سی احادیث سے بھی ثابت ہے۔ بکثرت احادیث میں وارد ہے۔ کہ آنحضرت صلّی اللہ علیہ وسلّم نے بعض مسلمانوں سے گناہ چھڑوانے کے لئے اور نیکیاں کروانے کے لئے بیعت لی ہے۔ اس بیعت کی حقیقۃ سُنّتِ صحیحہ سے ثابت ہے اور ثابت بالسنتہ کو بدعت کہنا یہ ظُلم اور تعدی ہے یا جہل ہے۔

بیعت کی صُورت اور حقیقت

بیعتِ طریقت کی ایک صورت ہے اور ایک حقیقت۔ صورت تو شیخ کامل کے ہاتھ میں ہاتھ دینا ہے۔ اور اس کی حقیقت التزامِ طاعت اور اعمال ظاہرہ و باطنہ کی پابندی کا معاہدہ کرنا ہے۔ صورت بھی سُنّت سے ثابت ہے اس لئے یقیناً باعثِ برکت ہے لیکن زیادہ تر نظر معنی اور حقیقت اور مقصود کی طرف ہونی چاہیئے اور وہ مقصود معلوم ہو چکا کہ شیخ کامل کی اِتّباع کر کے ظاہر اور باطن کی تعمیر و اصلاح ہے محض صورت بیعت پر قناعت کر کے بیٹھ جانا اور مقصد کی طرف توجہ نہ کرنا یہ بڑی محرومی ہے۔ اس لئے صُورت کے ساتھ اس مقصد اور حقیقت کو اہمیّت دینی چاہیئے۔ نیز بیعت کی اس صورت کا درجہ زیادہ سے زیادہ استحباب کا ہے لیکن اپنے ظاہر و باطن کو سُنّت کے مطابق بنانا اس کے بعض درجات فرض ہیں فرض چھوڑ کر محض مستحب کے پیچھے پڑنا یہ کتنی بڑی کوتاہی ہے جس طرح سے بیعت کی صورت کا انکار ایک بڑی علمی غلطی ہے اسی طرح سے محض صورت پر اکتفا کر کے اصل مقصد سے صرف نظر بہت بڑی عملی کوتاہی ہے۔

ان دونوں سے اجتناب ضروری ہے۔ مقصدِ بیعت یعنی ظاہر و باطن کی تعمیر و اصلاح کے لئے کئی چیزوں کی ضرورت ہے۔ ایک یہ کہ شیخ کامل دکان دار اور فریبی نہ ہو اور فنِ تربیت کے اصول بھی جانتا ہو شیخ کا صرف صالح ہونا کافی نہیں بلکہ مصلح ہونے کی شان بھی ہو۔ دوسرے یہ کہ بیعت سے مقصد اصلاحِ ظاہر و باطن کر کے رضائے حصول ہو۔ تیسرے یہ کہ شیخ کامل سے مناسبتِ طبعی بھی ہو مناسبت کی آسان نشانی یہ ہے کہ متعدد بار اس کے پاس بیٹھنے سے اس کی تعلیم کے ساتھ طبیعت مانوس ہو اس کی تعلیم کے ساتھ اعراض اور انقباض پیدا نہ ہو۔ اگر شیخ کامل تو ہو لیکن طالب اور مرید کو اس سے مناسبت نہ ہو تو نفع نہ ہوگا اس لئے محض کسی کی بزرگی کے حالات سن کر بیعت میں عجلت نہ کرنی چاہیئے بلکہ چند مرتبہ پاس بیٹھ کر مناسبت کی تحقیق کر لی جائے چوتھے یہ کہ طالب کو اپنے شیخ سے محبت و عقیدت ہو اور اس کی تعلیم پر اعتماد ہو عقیدت سے بھی زیادہ محبت کی ضرورت ہے۔ پانچویں یہ کہ اپنے حالات ظاہرہ و باطنہ کی شیخ کو اطلاع کرتا رہے پھر حالات پر غور کر کے جو علاج تجویز کر دے اس کی پوری اتباع کرے پھر اس کا علاج چند دن کر کے اطلاع دے کہ اس نسخہ کے استعمال سے کیا نفع ہوا آخر تک اطلاع و اتباع کا یہ سلسلہ جاری رہے۔ اس سے إن شاء اللہ کام بن جائے گا۔

عن ابی ھریرہ .... قال اللہ تعالیٰ کذبنی ابن آدم ص۱۳

سب احادیث وحی الٰہی ہیں لیکن بعض احادیث ایسی ہیں جن میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے "قال اللہ" وغیرہ کہہ کر صراحۃً اس بات کی حق تعالیٰ کی طرف نسبت کر دی ہے۔ ایسی حدیث کو "حدیثِ قدسی" کہتے ہیں۔ قرآن کریم کی نسبت بھی صراحۃً حق تعالیٰ کی طرف ہے اس اشتراک کے باوجود حدیثِ قدسی اور قرآن میں کئی وجوہ سے فرق ہے۔

(۱) دونوں اللہ کی طرف سے وحی ہیں لیکن قرآن میں طریقِ وحی صرف ایک ہے یعنی قرآن کی آیت کو جبرئیل علیہ السلام آپ تک پہنچاتے ہیں اور حدیثِ قدسی میں طریق عام ہے کبھی اس کا مضمون فرشتے کے ذریعے سے پہنچایا جاتا ہے اور کبھی منام کے ذریعے سے اور کبھی پیغمبر کے دل میں فرشتے کے واسطے کے بغیر بات ڈال دی جاتی ہے غرضیکہ حدیث قدسی میں وحی کا ایک طریقہ متعین نہیں۔

(۲) قرآن کے الفاظ من جانب اللہ متعین ہوتے ہیں حضور علیہ السلام بعینہٖ نقل فرماتے ہیں انہی مخصوص الفاظ کا نام قرآن ہے۔ بخلاف حدیثِ قدسی کے کہ اس کا معنیٰ اور مضمون تو من جانب اللہ ہوتا ہے۔ لیکن تعیینِ لفظ ضروری نہیں اس معنیٰ اور مضمون کو بعض اوقات حضور علیہ السلام اپنے لفظوں سے بھی ادا کر دیتے ہیں۔

(۳) قرآن متواتر ہے۔ بدوں تواتر قرآنیت ثابت نہیں ہوتی بخلاف حدیثِ قدسی کے کہ اس کا تواتر

تک پہنچنا شرط نہیں خبر واحد کے درجہ میں ہو تو بھی اس کو حدیث قدسی کہہ دیتے ہیں۔

(۴) قرآن وحی متلو ہے اس کی تلاوت نماز میں جائز ہے۔ حدیثِ قدسی کی تلاوت نماز میں جائز نہیں۔

اما شتمہ ایای فقولہ لی ولدٌ ص۱۱

اولاد ہونا ممکن کا خاصہ ہے اور حق تعالیٰ واجب الوجود ہیں۔ ان کے لئے اولاد ثابت کرنا واجب الوجود کو ممکن کہنا ہے ظاہر ہے کہ یہ بہت بڑی گالی ہے جس طرح کسی انسان کو گدھا کہنا گالی ہے۔ حالانکہ انسان اور گدھا ممکن اور حادث ہونے میں مساوی ہیں صرف نوع کا فرق ہے۔

عن ابی ھریرۃ .... یوذینی ابن آدم

ایذاء کا معنیٰ ہے تکلیف پہنچانا۔ ایذاء دینا تاثیر ہے اور اس سے ایذاء پانا تاثر ہے اور حق تعالےٰ انفعال اور تاثر سے پاک ہیں پھر یہاں یوذینی ابن آدم کہنا کیسے صحیح ہوگا؟ جواب یہ ہے کہ یہاں ایذاء سے حقیقی معنیٰ مراد نہیں بلکہ مطلب یہ ہے کہ ایذاء والا معاملہ کرنا۔ **یسب الدھر** آفات اور مصائب کی صورت میں زمانہ کو جو گالی دی جاتی ہے وہ اس کو فاعل اور متصرف سمجھ کر دی جاتی ہے جبکہ زمانہ متصرف نہیں بلکہ متصرف صرف اللہ تعالیٰ ہیں گویا انسان نے یہ گالی اللہ کو دی ہے۔ انا الدھر کا یہی مطلب ہے کہ زمانہ کو جو کچھ سمجھ کر گالی دی جاتی ہے وہ میں ہوں۔

ما احد اصبر علی اذیً الخ ص۱۱۔ صبر کا معنیٰ ہے "حبس النفس علی ما تکرہ" حق تعالیٰ اس بات سے منزہ ہیں اس لئے یہاں صبر کا حقیقی معنیٰ مراد نہیں بلکہ صبر سے مراد "تاخیر العذاب عن مستحق العذاب" یعنی جو عذاب کا مستحق ہے اس کو فوری عذاب نہ دینا۔

حدیث معاذ .... کنت ردف النبی صلی اللہ علیہ وسلم ص۱۲۔

مؤخرۃ الرحل کجاوہ کی پچھلی لکڑی۔ اس لفظ میں کئی لغتیں ہیں (۱) باب افعال سے اسم فاعل کے وزن پر (۲) باب تفعیل سے اسم فاعل کے وزن پر ہو (۳) باب تفعیل سے اسم مفعول۔ (۴) آخرۃ الرحل۔ پہلی اور آخری لغت افصح ہیں۔

یہ بتانے کی کیا ضرورت تھی کہ میں آپ علیہ السلام کے پیچھے تھا اور ہمارے درمیان بہت کم فاصلہ تھا۔ محدثین کے مزاج کے مطابق اس کی وجہ یہ ہے کہ حضرت معاذ یہاں اپنا تثبت فی الروایۃ بتانا چاہتے ہیں یعنی یہ واقعہ خوب یاد ہے حتیٰ کہ اس کی معمولی چیزیں بھی نہیں بھولیں۔ عارفین کے انداز کے مطابق جواب یہ ہے کہ اپنی اس ہیئت اور قرب کو یاد کرکے لذت تازہ کرنا چاہتے ہیں۔

فاخبر بہ معاذ عند موتہ تاثمًا۔

سوال:۔ حضرت معاذ رضی اللہ عنہ کی حدیث میں ہے اخبر بہا عند موتہ تاثماً۔ تاثم کا معنیٰ ہے۔ تجنّبٌ عن الاثم۔ یعنی گناہ سے بچنا۔ کتمانِ علم کے گناہ سے بچنے کے لئے موت کے وقت یہ حدیث سنائی ہے۔ اس پر سوال یہ ہے کہ جب آنحضرت صَلَّی اللہ عَلَیْہِ وَسَلَّم نے اِس بشارت کو آگے پہنچانے سے خود منع فرمایا تھا تو پھر کتمانِ علم کا گناہ کیوں ہوتا؟

جواب:۔ (۱) پہلے حضرت معاذ رضی اللہ عنہ یہ سمجھتے تھے کہ اس بشارت کو آگے پہنچانا مطلقاً ممنوع ہے اس لئے بتانے سے گریز کرتے رہے۔ لیکن بعد میں سمجھے کہ یہ ممانعت مطلق نہیں بلکہ اس وقت تک ہے۔ جب تک کہ اعمال کی ضرورت کا احساس عام لوگوں میں پیدا نہ ہو اب چونکہ اس کا احساس عام ہو چکا ہے اس لئے اب نہ بتانے پر کتمانِ علم کی وعید ہوگی۔

(۲) پہلے حضرت معاذ رضی اللہ عنہ اس ممانعت کو مطلق سمجھتے رہے ہیں اس لئے نہیں بتایا۔ بعد میں سمجھے کہ یہ ممانعت عامۃ النّاس کے سامنے بیان کرنے سے ہے۔ خواص کے سامنے بیان کرنے میں کوئی مضائقہ نہیں ہے۔ اس لئے موت کے وقت خواص کے سامنے اس کو بیان کردیا۔ اس خیال سے کہ اگر خواص کو بھی نہ بتاؤں گا تو کتمانِ علم کا گناہ ہوگا۔

(۳) حافظؒ کی رائے یہ ہے کہ حضرت معاذ رضی اللہ تعالیٰ عنہ یہ سمجھتے تھے کہ یہ نہی تحریم کے لئے نہیں ہے بلکہ مصلحۃً اور شفقۃً اس حدیث کی تبلیغ سے روکا گیا ہے۔ لہٰذا حکمِ تبلیغ ان کو بھی شامل ہوا۔ اگر یہ حدیث نہ سناتے تو کتمانِ علم کا گناہ ہوتا۔

علّامہ عثمانی رحمہ اللہ نے یہ جواب نقل کرنے کے بعد یہ سوال اٹھایا ہے کہ اگر یہی بات تھی تو پھر موت کے وقت کی تخصیص میں کیا نکتہ ہے؟ یہ حدیث پہلے کیوں نہ بیان کردی۔ علّامہ عثمانیؒ نے جو اس کا جواب دیا ہے اس کا حاصل یہ ہے کہ یہ حدیث اپنے ظاہر کے اعتبار سے بہت سی نصوصِ شرعیہ کے خلاف ہے اور اس سے بہت سی غلط فہمیاں پیدا ہونے کا خطرہ تھا اس لئے ضرورت تھی کہ اس حدیث کو پوری توجہ سے سُنا جائے اور اس کے سمجھنے میں صرف ظاہری اور سطحی معنی پر اکتفار نہ کیا جائے بلکہ خوب غور و فکر اور تدبّر سے کام لیا جائے۔ اس لئے نبی کریم صَلَّی اللہ عَلَیْہِ وَسَلَّم نے ایک ہی سواری پر سوار ہونے کے باوجود تین مرتبہ ندار دی تاکہ یہ حدیث خوب اہتمام سے سنیں۔ پھر ساتھ عوام کو یہ حدیث سنانے سے منع فرما دیا اس بات پر مزید تنبیہ کرنے کے لئے کہ اس حدیث کا ظاہری مدلول مُراد نہیں ہے۔

حضرت معاذ رضی اللہ عنہ نے بھی مناسب سمجھا کہ سامعین میں خوب تیقظ، غور و فکر کا اہتمام

لے فتح الملہم ص ۹۶ ج ۱، فضل الباری ص ۱۹۳ ج ۲۔

پیدا کر کے یہ حدیث سنائی جائے تاکہ وہ بھی گمراہی سے بچ جائیں۔ اس کے لئے آپ نے موت کا وقت اختیار کیا جبکہ انسان اس دنیا کو چھوڑ کر آخرت کی طرف جا رہا ہوتا ہے ایسے موقعہ پر انسان جو بات کہتا ہے وہ پوری توجہ اور انہماک کے ساتھ سُنی جاتی ہے۔ یہ طرز اختیار کر کے حضرت معاذ گویا یہ کہنا چاہتے ہیں کہ میں نے تم کو نبی کریم صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم سے سنی ہوئی تمام حدیثیں سنا دی ہیں۔ لیکن یہ حدیث، تمہاری غلط فہمی کے ڈر سے اب تک تم کو نہیں سنائی تھی اور اب بھی اگر کتمان علم کی وعید کا ڈر نہ ہوتا تو تم کو یہ حدیث بالکل نہ سناتا اس انداز سے حضرت معاذؓ نے لوگوں کو اس بات پر متنبہ کر دیا کہ اس حدیث کے سمجھنے میں جلد بازی سے کام نہیں لینا چاہیئے بلکہ دوسری نصوص اور اصول شرعیہ مسلّمہ کو سامنے رکھ کر خوب غور و فکر کے بعد اس حدیث کا معنی متعین کرنا چاہیئے ورنہ گمراہی کا شدید خطرہ ہے۔

علامہ عثمانی[1] نے فتح الملہم میں ایک اور نکتہ بھی بیان فرمایا ہے کہ اس کا مقصد موت کے وقت کلمۂ شہادت کی فضیلت حاصل کرنا ہے کیونکہ اس حدیث کے آخر میں کلمۂ شہادت ہی ہے۔ ایک حدیث میں ہے "من قال لَا إِلٰهَ الا الله دخل الجنة"۔ یہ حدیث آخر وقت میں اس لئے سنائی کہ یہ فضیلت بھی حاصل ہو جائے اور آخری دم تک تعلیم و تعلم جاری رکھنے کی سعادت بھی نصیب ہو جائے چنانچہ بہت سے صحابہ کرامؓ اور اکابر اُمت نے یہ حدیث آخری وقت میں سنانے کا اہتمام کیا ہے۔

مشہور محدث ابو زرعہ رازی رحمہ اللہ کے متعلق بھی منقول ہے کہ جب ان کے انتقال کا وقت قریب ہوا تو حاضرین نے کلمہ کی تلقین کے لئے حدیثِ معاذ کا تذکرہ شروع کیا تو حضرت ابو زرعہ نے پہلے اپنے سے لے کر نبی کریم صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم تک سند سنائی پھر حدیث کا متن شروع کیا۔ ابھی "لا الٰہ الا اللہ" تک پہنچے تھے حدیث کا اگلا حصہ باقی تھا کہ روح پرواز کر گئی گویا "دخل الجنة" (جوابِ شرط) کا عملی مظاہرہ ہو گیا۔

اہم اشکال

بعض حدیثوں میں آتا ہے جو لَا اِلٰہَ اِلَّا اللہ پڑھے وہ جنت میں داخل ہو جائے گا۔ بعض حدیثوں میں یوں آیا ہے کہ جو لا الٰہ الا اللہ پڑھے حق تعالیٰ اس پر نار کو حرام کر دیتے ہیں۔ بعض حدیثوں میں یوں آیا ہے کہ جو آدمی اللہ کے ساتھ کسی چیز کو شریک نہ ٹھہرائے اللہ پر حق ہے کہ اس کو عذاب نہ دے۔ ابو ذرؓ کی حدیث میں تو صراحۃً یہ آگیا کہ لا الٰہ الا اللہ پڑھنے والا جنت میں داخل ہو گا وان زنیٰ وان سرق۔ اس قسم کی حدیثوں سے مرجئہ نے استدلال کیا ہے کہ صرف لا الٰہ الا اللہ کا عقیدہ رکھنا نجات کے لئے کافی ہے۔

---

[1] فتح الملہم ص ۹۸ ج ا۔

اعمال کی ضرورت نہیں۔ بدعملی کرنے والے کو عذاب نہیں دیا جائے گا۔ ان لوگوں نے ان احادیث کے ظاہر سے استدلال کیا ہے۔

جوابات

اہل السنت والجماعت کی طرف سے ان حدیثوں کی کئی تاویلیں کی گئی ہیں۔ انہیں تاویلات کو ہم جوابات سے تعبیر کریں گے۔ تاویلات اور جوابات پیش کرنے سے پہلے دو باتیں سمجھ لینی مناسب ہیں۔ ایک یہ کہ تاویل کسے کہتے ہیں؟ دوسرا یہ کہ اہل حق کے یہاں تاویلیں کرنے کا منشار کیا ہے؟

تاویل کا معنیٰ تاویل کا معنیٰ ہے "صرف النص عن الظاہر" یعنی کسی نص کو اس کے ظاہری معنیٰ سے ہٹا کر خلافِ ظاہر معنیٰ پر محمول کرنا۔

منشار تاویل اہل باطل بھی نصوص میں تاویل کرتے رہتے ہیں اور اہل حق بھی لیکن دونوں کا منشار جداگانہ ہوتا ہے۔ اہل باطل تکمیل خواہشات کے لئے تاویل کرتے ہیں وہ اپنے ذہن میں ایک بات طے کر لیتے ہیں۔ پھر اپنے نظریہ کو ثابت کرنے کے لئے نصوص کا اس نظریہ پر انطباق کرنے لگتے ہیں۔ اپنے نظریہ کو چلانے کے لئے ان کو بہت سی نصوص میں تاویلیں کرنی پڑتی ہیں لیکن اہل حق کا طریقہ ان سے الگ ہوتا ہے۔ ان کا اپنا ذاتی نظریہ کوئی نہیں ہوتا یعنی اپنی خواہش کو اپنا نظریہ نہیں بناتے۔ کتاب و سنت کی مجموعہ نصوص میں غور کرنے سے اور صحابہؓ کے نظریات میں غور کر کے جو سمجھ میں آئے وہی ان کا نظریہ ہوتا ہے۔ کبھی ایسا ہوتا ہے کہ نصوص متواترہ سے اور اجماع امت سے ایک نظریہ ماخوذ ہوتا ہے کسی خبر واحد کا ظاہر اس کے خلاف نظر آتا ہے۔ اگر اس خبرِ واحد کو اپنے ظاہر پر رکھیں۔ اس کا ظاہری معنیٰ ہی مراد لے لیں تو نصوص متواترہ اور اجماعی نظریہ کو چھوڑنا پڑتا ہے۔ اس لئے یہ اس خبرِ واحد کا ظاہری معنیٰ مراد نہیں لیتے بلکہ اس کا ایسا مطلب بیان کرتے ہیں جو دوسری نصوص کے مخالف نہ ہو۔ مطلب یہ ہے کہ یہ اپنی ہوا (خواہش) کے لئے نص کو ظاہر سے نہیں ہٹاتے بلکہ دوسری نصوص کے تقاضے سے تاویل کرتے ہیں۔ خلاصہ یہ کہ اہلِ باطل اتباعِ ہویٰ سے تاویل کرتے ہیں اور اہلِ حق اتباعِ ھُدیٰ کی وجہ سے تاویل کرتے ہیں۔

اس مسئلہ میں بھی اہل حق نے ان حدیثوں میں تاویلیں کی ہیں۔ ان کا منشا ھُدیٰ کی پیروی ہے۔ اس لئے کہ نصوصِ متواترہ اور صحابہؓ اور تابعینؒ کے اجماع سے یہ بات ثابت ہے کہ اعمال کی ضرورت ہے۔ بدعملی پر سزا کا خطرہ ہے۔ فرائض و واجبات کے چھوڑنے پر گناہوں کے کرنے پر کتاب و سنت میں سینکڑوں وعیدیں وارد ہیں۔ مرجیہ نے جو حدیثیں اپنی تائید میں پیش کی ہیں اگر ان کا ظاہری مفہوم ہی مراد لیا جائے تو نصوص متواترہ اور صحابہؓ کے اجماعی نظریہ کو چھوڑنا پڑتا ہے۔ اس لئے تاویلات کی گئی ہیں۔ اس تمہید کے بعد جوابات د

تاویلات سماعت فرمایئے۔

(۱) جن حدیثوں میں آتا ہے لاالٰہ الا اللہ پڑھنے والا جنت میں داخل ہو جائے گا یہاں مطلق دخول جنت کا وعدہ ہے، دخولِ اوّلی کا وعدہ نہیں۔ دخولِ اوّلی کا وعدہ اسی وقت ہے جبکہ اعمال بھی ٹھیک ہوں۔

(۲) جن حدیثوں میں آتا ہے کہ لاالٰہ الا اللہ پڑھنے والے پر نار حرام ہے ان کا مطلب یہ ہے کہ اس پر خلود فی النار حرام ہے۔ یہ معنی نہیں کہ دخول النار بھی حرام ہے۔ دخول النار اس وقت حرام ہوگا جبکہ عمل بھی ٹھیک ہو جائیںگے۔

(۳) یہ جو حدیث میں آتا ہے کہ جو لاالٰہ الا اللہ پڑھے حرم اللہُ علیہ النّار یہاں النّار پر الف لام عہد خارج کا ہے۔ یعنی نار کا مخصوص طبقہ مُراد ہے۔ جو کافروں کے لئے مخصوص ہے۔ مطلب حدیث کا یہ ہوا کہ لاالٰہ الا اللہ پڑھنے والا خواہ بدعمل بھی ہو وہ دوزخ کے اس مخصوص طبقہ میں ہرگز نہیں جائے گا۔ جو کافروں کے لئے بنایا گیا ہے اگر بدعملی کی سزا کے لئے اسے دوزخ میں بھیجا بھی گیا تو دوزخ کے کسی اور حصّہ میں جائے گا یہ خاص طبقہ اس پر حرام ہے۔

(۴) یہ جو حدیث میں آتا ہے حَقُّ الْعِبَادِ عَلَی اللهِ اَنْ لَّا یُعَذِّبَ مَنْ لَّا یُشْرِکُ بِہٖ شَیْئًا۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ حق تعالیٰ اس کو عذابِ مُخلّد نہیں دے گا۔ اس حدیث میں عذابِ مُخلّد کی نفی مقصود ہے مطلق عذاب کی نفی مقصود نہیں اور واقعی کلمہ گو کو عذابِ مخلد نہیں ہوگا خواہ کتنا ہی بدعمل کیوں نہ ہو۔

(۵) یہ جو حدیث میں آتا ہے کہ شرک سے بچنے والے کو اللہ عذاب نہیں دے گا اس کا مطلب یہ ہے کہ شرک سے بچنے والے کا اگر دخول فی النار ہوا تو وہ تعذیب کے لئے نہیں ہوگا۔ بلکہ تطہیر کے لئے ہوگا۔ کافروں کو دوزخ میں داخل کیا جائے گا تعذیب کے لئے۔ بدعمل مسلمانوں کو داخل کیا جائے گا تطہیر کے لئے۔ مقصد یہ ہوگا کہ دوزخ کے حمّام میں ان کے گناہوں کی میل کچیل اُتر جائے۔ پاک ہو جائیں جنت میں جانے کے قابل ہو جائیں مطلب یہ ہے کہ بدعمل مسلمان دوزخ میں جائیں گے تو سہی اور ان کو وہاں تکلیف بھی ہوگی لیکن داخل کرنے کا مقصود تکلیف دینا نہیں بلکہ مقصود یہ ہے کہ پاک صاف ہو کر جنت میں جانے کے قابل ہو جائیں۔ جیسے کسی بہت میل کچیل چڑھی ہوئی ہو۔ تیز گرم پانی سے رگڑ رگڑ کر اس کی مَیل اُتار دی جائے۔ اس سے دُکھ تو ہوگا مگر دکھ دینا مقصود نہیں۔ مقصود صفائی ہے۔ حاصل یہ ہے کہ ان حدیثوں میں دخول فی النار کی نفی مقصود نہیں بلکہ مقصود یہ بتانا ہے کہ ان کا دخول فی النّار بغرض تعذیب نہ ہوگا۔ بلکہ بغرض تطہیر ہوگا۔

(۶) اعتقادِ کلمہ کے یہ فضائل اُس صورت میں ہیں جبکہ کلمہ پڑھے اور اُس کے حقوق بھی ادا کرے۔ اور اس کے حقوق اعمال ہیں۔

(۷) کلمہ کے یہ فضائل اُس شخص کے لئے ہیں جو کفر و شرک سے توبہ کرنے کے لئے کلمہ پڑھے اور جلدی ہی اُس پر موت آجائے۔ اس کو عمل کا موقع ہی نہ ملے ظاہر ہے کہ یہ سیدھا جنّت میں جائے گا۔

(۸) بعض علمأ نے یہ جواب دیا ہے کہ یہ فضائل اس زمانہ کے ہیں جبکہ ابھی حدود و احکام نازل نہیں ہوئے تھے۔ اس وقت صرف اصلاح عقیدہ پر زور دیا جا رہا تھا۔ لیکن یہ جواب کمزور ہے اس لئے کہ مدینہ پہنچ کر بھی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایسی بہت سی حدیثیں ارشاد فرمائی ہیں اس وقت یقیناً بہت سے احکام اتر چکے تھے۔ نماز تو مکی زندگی ہی میں فرض ہو چکی تھی۔

(۹) یہ کلمۂ مفردہ کے فضائل ہیں۔ بشرطِ عدمِ مانع۔ ان حدیثوں میں یہ بتانا مقصود ہے کہ اگر کوئی مانع نہ ہوا تو تنہا کلمہ کی ذاتی تاثیر یہی ہے کہ سیدھا جنت میں لے جائے اگر کوئی مانع پایا گیا تو اس کے اثر میں رکاوٹ ہو جائے گی کچھ دیر سے جنت میں جائے گا۔

اس کی مثال یہ ہے کہ اطبا ر نے مفردات کی تاثیریں لکھی ہیں۔ مثلاً یہ لکھا ہے کہ گل بنفشہ کی تاثیر یہ ہے اس کا مطلب یہ ہے کہ اگر گل بنفشہ تنہا استعمال کیا گیا اور اس کی تاثیر میں کوئی مانع پیش نہ آیا تو اس کا اثر یہ ہوگا لیکن جب اسی گل بنفشہ کو کسی معجونِ مرکب میں استعمال کیا جائے تو ضروری نہیں کہ اس کی تاثیر وہی رہے۔ دوسری چیزوں کے ملنے کے بعد تیز بھی ہو سکتی ہے کم بھی ہو سکتی ہے یہی مطلب ان حدیثوں کا ہے کہ اگر کسی میں اعتقادِ کلمہ ہو اس کے ساتھ نہ طاعت ہو نہ معصیت ہو تو یہ کلمہ سیدھا جنت میں لے جائے گا۔ اور اگر کلمہ کے ساتھ طاعات جمع ہو گئیں معصیت نہ ہوئی تو اس کی تاثیر اور بھی تیز ہو جائے گی۔ اگر اعتقادِ کلمہ کے ساتھ معاصی جمع ہو گئے تو اس کی تاثیر میں کمی ہو سکتی ہے۔ اس لئے کہ معصیت اس کے اثر میں مانع ہے۔

وأن عیسی عبد اللہ الخ ص۱۴۔ مقصود یہ ہے کہ تمام ضروریاتِ دین پر اس کا اعتقاد ہو اسی بات کی تعبیریں حدیثوں میں مختلف ہیں کہیں صرف لا الہ الا اللہ کا ذکر ہے کہیں عبدیت عیسی کے اعتقاد کا بھی ذکر ہے وغیر ذلک من التعبیرات معبر عنہ ایک ہی ہے کہ تمام ضروریاتِ دین کا اعتقاد ہو۔ تعبیر کا یہ اختلاف احوال مخاطب کے اختلاف کی وجہ سے ہے۔ ہر مخاطب کے حال کے مناسب تعبیر اختیار کی گئی مخاطب کی حالت دیکھ کر بعض ضروریات دین کا خصوصی ذکر کر دیا جاتا ہے۔

اس تقریر سے اس اشکال کا بھی جواب ہو گیا کہ اکثر احادیث میں صرف لا الہ الا اللہ کا ذکر ہے۔ تو کیا ایمان بالرسالۃ ضروری نہیں؟ حاصل جواب یہ ہے کہ لا الہ الا اللہ صرف ایک عنوان ہے تمام ضروریات دین کو مان لینے کا۔

باب الکبائر و علامات النفاق

اس باب میں دو موضوع پر احادیث پیش فرمائیں گے۔ ایک کبائر کے بارے میں دوسرے نفاق کی علامات کے بارے میں۔ ان احادیث کے مفہومات اور مقاصد کو کما حقہٗ سمجھنے کے لئے چند فوائد پیش کیئے جاتے ہیں۔

فائدہ اولیٰ آیا معصیت کبیرہ اور صغیرہ دو قسموں کی طرف منقسم ہے یا نہیں؟ اس میں علماء کے دو نظریئے ہیں۔ ایک نظریہ یہ ہے کہ معصیت کبیرہ اور صغیرہ کی طرف منقسم نہیں۔ ہر معصیت کبیرہ ہی ہے۔ اس لئے کہ معصیت حق تعالیٰ کی مخالفت کا نام ہے۔ اور حق تعالےٰ کی عظمت کی کوئی انتہا نہیں۔ ایسے بڑے کی ہر مخالفت اور نافرمانی اس قابل ہے کہ اس کو کبیرہ قرار دیا جائے۔ یہ قول حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ سے بھی نقل کیا گیا ہے۔ مشہور فقیہہ شافعی الو اسحٰق اسفرائینیؒ کا بھی یہی نظریہ ہے۔

قاضی عیاضؒ نے اس نظریہ کی نسبت محققین کی طرف کی ہے۔ لیکن اکثر علماء اُمّت کا نظریہ یہ ہے کہ گناہ کی دو قسمیں ہیں۔ کبیرہ اور صغیرہ۔ اس لئے کہ حق تعالیٰ کی عظمت کے اعتبار سے ہر گناہ بڑا کہلانے کے قابل ہے لیکن تمام گناہوں کے آثار اور نتائج یکساں نہیں ہیں۔ تفاوتِ آثار کے اعتبار سے یہ کہنا پڑے گا کہ کچھ گناہ کبیرہ ہیں اور کچھ صغیرہ۔ اس لئے کہ نصوص سے گناہوں کے آثار مختلف سمجھ میں آرہے ہیں بعض گناہ ایسے ہیں (اتنے خطرناک ہیں) کہ اگر ان پر خاتمہ ہوگیا تو معافی ملے گی ہی نہیں جیسے کفر اور شرک۔ اور بعض ایسے ہیں کہ بغیر توبہ کے ان کی معافی کا وعدہ نہیں اور بعض ایسے ہیں کہ حسنات کے ضمن میں ہی معاف ہوتے رہتے ہیں۔ اس لئے یہ ماننا پڑے گا۔ کہ تفاوتِ آثار کے اعتبار سے معصیت کا انقسام ہے کبیرہ اور صغیرہ کی طرف۔ حضرت ابن عباسؓ سے یہ نظریہ بھی منقول ہے۔ یہی راجح ہے۔ لیکن ان دونوں نظریوں میں اختلاف محض لفظی ہے۔ حق تعالےٰ کی عظمت کے اعتبار سے سب کو کبیرہ ہی کہنا چاہیئے۔ لیکن تفاوتِ آثار پر نظر کرتے ہوئے انقسام تسلیم کرلینا چاہیئے۔

فائدہ ثانیہ صغیرہ اور کبیرہ کا اطلاق دو قسم کا ہے۔ ایک اضافی معنیٰ کے اعتبار سے دوسرے حقیقی اطلاق۔ اطلاقِ اضافی کا مطلب یہ ہے کہ ایک گناہ کو دوسرے گناہ کی طرف نسبت کر کے دیکھا جائے کہ اس سے بڑا ہے یا چھوٹا۔ اس اطلاق کے اعتبار سے ہر گناہ اپنے

مافوق کے اعتبار سے تو صغیرہ ہے اور اپنے ماتحت کے اعتبار سے کبیرہ ہے۔ مثلاً مضاجعت بالاجنبیہ زنا کے اعتبار سے تو صغیرہ ہے لیکن نظرالی الاجنبیہ کے اعتبار سے کبیرہ ہے۔ یا مثلاً کسی کا جوڑ کاٹ دینا قتل کی نسبت سے تو صغیرہ ہے لیکن ضرب کی نسبت سے کبیرہ ہے۔ اطلاق حقیقی کا مطلب یہ ہے کہ دوسرے گناہوں سے تقابل کرنے کے بغیر اس کی ذات اور حقیقت پر نظر رکھ کر فیصلہ کیا جائے کہ یہ اپنی ذات کے اعتبار سے بڑا ہے یا چھوٹا۔ اطلاق حقیقی کے اعتبار سے کچھ کبائر ہوں گے کچھ صغائر ہوں گے۔ لیکن اطلاق اضافی کے اعتبار سے ہر گناہ من وجہ بڑا ہے۔ من وجہ چھوٹا۔ اس لئے اضافی معنی کے لحاظ سے تو فیصلہ آسان ہے اگر اس کی نسبت کسی بڑے کی طرف کریں تو صغیرہ ہے اور اگر کسی چھوٹے گناہ کی طرف کریں تو کبیرہ ہے۔ دیکھنا یہ ہے کہ حقیقی معنی کے لحاظ سے صغیرہ اور کبیرہ کی تعریفیں کیا ہیں۔

فائدہ ثالثہ | اطلاق حقیقی کے اعتبار سے کبیرہ اور صغیرہ کی تعریف کیا ہے۔ اس میں علماء کے کلمات مختلف ہیں۔ یہاں دو تعریفیں نقل کی جائیں گی۔

نمبر ۱: روح المعانی میں ان تجتنبوا کبائر ما تنھون عنه نکفر عنکم سیاتکم کے تحت صغیرہ اور کبیرہ کی تعریف میں اور اقوال کے علاوہ شیخ الاسلام البارزی کا قول ذکر فرمایا ہے۔ بیان القرآن میں بھی اس کو پسندیدگی کے ساتھ نقل کیا گیا ہے۔ یہ تعریف نسبۃً زیادہ منضبط ہے۔ شیخ الاسلام بارزی نے کبیرہ کی تعریف یوں فرمائی ہے "کل ذنب قرن به وعید او حد او لعن بنص کتاب او سنة او علم ان مفسدته کمفسدة ما قرن به وعید او حد او لعن او اکثر من مفسدته او اشعر بتهاون مرتکبه فی دینه اشعار اصغر الکبائر المنصوص علیه بذلک[1]" اس تعریف کا حاصل یہ ہے "کبیرہ ہر اس گناہ کو کہتے ہیں جس کے کرنیوالے پر نصوص میں وعید وارد ہو یا لعنت کی گئی ہو۔ یا اس پر حد مقرر ہو یا اس کے اندر ان تین قسم کے گناہوں کی بمثل یا ان سے زیادہ مفسدہ پایا جاتا ہو۔ یا وہ کام بطور تہاون فی الدین کیا جائے یعنی اس انداز سے کیا جائے کہ دیکھنے والا یہ سمجھے کہ اس شخص کے دل میں دین کی کوئی عظمت نہیں ہے۔ یہ اس کو معمولی بات سمجھتا ہے۔ یہ سب کبائر ہیں۔ ان کے علاوہ باقی صغائر ہیں۔ کبیرہ کی اس تعریف کے مطابق پانچ قسمیں اس میں داخل ہوگئیں۔

۱۔ ہر وہ گناہ جس پر وعید آئی ہو۔ ۲۔ جس پر لعنت وارد ہو۔ ۳۔ جس پر حد مقرر ہو جیسے زنا، سرقہ، قذف ۴۔ بعض گناہ ایسے ہوتے ہیں کہ ان کا نام لے کر نہ وعید آئی ہے نہ

---

[1] روح المعانی ص ۱۷ جزء خامس۔

لعنت ہے نہ ہی اس پر حد مقرر ہے لیکن اس کے اندر خرابیاں پہلی قسم کے گناہوں میں سے کسی گناہ کے برابر پائی جاتی ہے۔ اس کو بھی کبیرہ ہی کہا جائے گا۔ مثلاً ایک فوجی شخص مسلمانوں کے فوجی راز دشمن تک پہنچاتا ہے۔ ظاہر ہے کہ اس کا مَفْسَدَۃ اور مَضَرَّتْ أَكْلُ مَالِ الْيَتِيمِ جیسے گناہوں سے بڑھ کر ہے اور اُکل مال یتیم پر وعید ہے۔ وہ کبیرہ گناہ ہے، چونکہ اس میں مفسدہ زیادہ ہے۔ لہٰذا یہ اس سے بھی بڑا گناہ ہوگا۔ ۵ ایک گناہ بظاہر ان میں سے کسی قسم میں داخل نہیں۔ لیکن کرنے والا اس کو بار بار کرتا ہے اور معمولی سمجھ کے کرتا ہے تو یہ بھی کبیرہ بن جائے گا۔

نمبر ۲ دوسری تعریف حافظ ابن القیمؒ سے منقول ہے۔ حضرت نانوتویؒ اور حضرت شیخ الہندؒ نے بھی اسے پسند فرمایا ہے۔ وہ یہ ہے کہ "جس گناہ میں مَفْسَدہ اور خرابی اپنی ذات کے اعتبار سے ہو وہ کبیرہ ہے اور جو گناہ ان کے لئے ذریعہ اور وسیلہ بنتے ہیں اُن کے لئے وہ صغائر ہیں"۔ گویا کبائر مقاصد کے قبیل سے ہیں اور صغائر وسائل کے قبیل سے ہیں۔ مثلاً زنا اس میں ذات کے اعتبار سے خرابی ہے۔ یہ کبیرہ ہے اور نظر بازی زنا کے لئے مقدمہ اور مَبْدَأ بنتی ہے۔ یہ صغائر میں سے ہے۔

فائدہ رابعہ صغیرہ گناہ اِصرار کرنے سے کبیرہ بن جاتا ہے۔ اصرار کا معنی ہے کہ کسی گناہ کو اتنا اور اس انداز سے کرنا جس سے معلوم ہو کہ اس کے دل میں دین کی کوئی وقعت نہیں ہے۔

فائدہ خامسہ گناہ کرنے والے کی قلبی کیفیت کا بھی اثر پڑتا ہے۔ ایک گناہ اپنی ذات کے اعتبار سے کبیرہ ہوتا ہے لیکن کرنے والے کے دل میں ندامت شرمساری کی کیفیت پائی جاتی ہے، ہوسکتا ہے کہ اس قلبی کیفیت کی وجہ سے یہ کبیرہ اس کے حق میں کبیرہ نہ رہے۔ اور ایک گناہ صغیرہ ہے۔ لیکن کرنے والے کے دل میں بے باکی اور لاپرواہی کی کیفیت ہے ہوسکتا ہے اس کی یہ قلبی کیفیت اس کے حق میں اس صغیرہ کو کبیرہ بنادے۔ کسی نے خوب کہا ہے ، إِنَّ الْعَبْدَ إِذَا صَغُرَتْ ذُنُوبُهُ عِنْدَهُ كَبُرَتْ عِنْدَ اللهِ. وَإِذَا كَبُرَتْ عِنْدَهُ صَغُرَتْ عِنْدَ اللهِ.

فائدہ سادسہ اس میں کوئی شک نہیں کہ علمی تحقیق کے مطابق تفاوت آثار کے اعتبار سے کچھ گناہ کبیرہ ہیں کچھ صغیرہ ہیں۔ لیکن عمل کے اعتبار سے دونوں قسموں سے گریز کرنے کا اہتمام ہونا چاہیئے۔ اس لئے کہ مَعْصِیَت کو مثل آگ کے سمجھا جائے، آگ کا کوئلہ بڑا ہو یا چھوٹا کوئی شخص اس کو اپنے کپڑوں میں رکھنے کے لئے آمادہ نہیں ہے۔ کوئی یہ جرأت نہیں کرتا کہ چونکہ یہ چنگاری چھوٹی ہے۔

اگر یہ کپڑوں کے صندوق میں پڑی بھی رہے تو کیا حرج ہے اس لئے کہ علم ہے کہ چھوٹی ہونے کے باوجود یہ آگ ہے جلدی یا دیر سے اپنا اثر ضرور کرے گی۔ اسی طرح سے صغائر پر بھی جرأت نہ کرنا چاہیئے ان کے بارے میں بے باک نہ ہونا چاہیئے۔

فائدہ سابعہ جیسے گناہوں کے بارے میں بیباک ہوجانا خطرناک ہے ایسے ہی مایوس ہوجانا بھی بہت خطرناک ہے۔ اس سے بھی بچنا چاہیئے۔ کسی حدتک بھی گناہ پہنچ جائیں اللہ کی رحمت سے مایوس نہ ہونا چاہیئے۔ اگر بار بار توبہ کرکے توڑ چکا ہے۔ تو بھی مایوس نہ ہونا چاہیئے۔ مایوسی حق تعالےٰ کی اہانت اور بے ادبی ہے۔ گناہوں سے زمین وآسمان بھی بھر جائیں پھر بھی محدود ہی ہیں۔ اور حق تعالیٰ کی رحمت اور مغفرت غیر محدود ہے۔ بار بار توبہ کر کے ٹوٹنے سے شیطان اس کو مایوس کرنے کی کوشش کرتا ہے تاکہ یہ توبہ سے دور رہے۔ اور اسی حالت میں مرجائے۔ اس لئے مایوسی بے باکی سے بھی زیادہ خطرناک ہے۔ حق تعالیٰ کے دربار سے ہر وقت صدائیں آتی ہیں۔

ع باز آ باز آ، ہر آنچہ ہستی باز آ۔ گر کافر وگبر وبت پرستی باز آ۔
این درگہ ما درگہ ناامیدی نیست۔ گر صد بار توبہ شکستی باز آ۔

فائدہ ثامنہ بعض احادیث میں کبیرہ گناہوں کی خاص خاص تعداد کا ذکر ہے۔ مثلاً اسی باب کی تیسری حدیث میں سات کا ذکر ہے اس سے پہلی حدیث میں اس سے کم کا ذکر ہے۔ بعض احادیث میں اس سے زیادہ کا ذکر ہے اس سلسلہ میں یہ بات یاد رکھنے کے قابل ہے کہ کبائر کسی خاص تعداد میں منحصر نہیں۔ جہاں خاص تعداد کا ذکر ہے وہاں بھی حصر مقصود نہیں۔ ایک عدد اپنے سے مازاد کے لئے نافی نہیں ہوتا۔ پھر سوال پیدا ہوگا کہ جب حصر مقصود نہیں تو پھر خاص خاص تعداد کا ذکر کیوں کیا گیا؟ اس کا جواب یہ ہے کہ خاص خاص گناہوں کی تخصیص ذکری خصوصیتِ احوال مخاطبین یا خصوصیت مقام کی وجہ سے ہوتی ہے۔ مخاطبین کے حالات کے لحاظ سے یا کسی مقام کے تقاضا سے جن جن کا ذکر کرنا مناسب ہوتا ہے ان کا تذکرہ کر دیا جاتا ہے باقی کی نفی مقصود نہیں ہوتی۔

فائدہ تاسعہ کفر وشرک کا حکم یہ ہے کہ اگر اس پر خاتمہ ہوگیا تو خلود فی النّار کی سزا ملے گی۔ اس کی کبھی بھی مغفرت نہ ہوگی۔ جیسا کہ قرآن پاک میں ہے ان اللہ لا یغفرُ ان یشرك به ویغفرُ مادون ذالك لمن یشاء باقی

کبائر کا حکم یہ ہے کہ اگر توبہ کرلے تو معافی کا وعدہ ہے۔ اگر بغیر توبہ کے مرگیا تو خلود فی النار کی سزا تو بہرحال نہیں ہوگی۔ دخول فی النار کا خطرہ ہے۔ دخول فی النار بھی اس کا ضروری نہیں ہوسکتا ہے کہ حق تعالیٰ اپنے فضل یا کسی کی شفاعت سے ویسے ہی معاف فرمادیں۔ صغائر کا حکم یہ ہے کہ یہ حسنات کے ضمن میں معاف ہوتے رہتے ہیں۔ کچھ وضو سے معاف ہوگئے کچھ نماز سے معاف ہوگئے حق تعالیٰ چاہیں تو اس پر مؤاخذہ بھی فرماسکتے ہیں۔

سوال قرآن پاک کی آیت میں یہ فرمایا گیا ہے کہ حق تعالیٰ شرک کو معاف نہیں فرمائیں گے اس کے مادون کو معاف کردیں گے جس کے لئے چاہیں گے۔ اس کے مادون میں کفر بھی داخل ہے۔ اس سے تو بظاہر یہ لازم آتا ہے کہ کفر کی سزا بھی معاف ہوسکتی ہے۔ حالانکہ یہ بات خلاف اجماع ہے۔

جواب نمبر ۱: قرآن پاک کی اصطلاح میں شرک کا لفظ بالمعنی الاعم بولا جاتا ہے یہ کفر کو بھی شامل ہوتا ہے۔ ایمان کے منافی جو نظریہ بھی ہو اس کو شرک بھی کہہ دیتے ہیں کفر بھی۔ لہٰذا کفر اَنْ یُشرک بہ میں داخل ہے مادون میں داخل نہیں۔

نمبر ۲: اگر مان لیا جائے کہ کفر شرک کے اندر داخل نہیں تو اس کی معافی نہ ملنا یہ بدلالۃ النص ثابت ہوگا۔ شرک میں یہ بات ہوتی ہے کہ حق تعالیٰ کو مانتا ہے لیکن اس کی کسی خصوصی صفت میں اور کو شریک کرتا ہے اور کفر میں حق تعالیٰ یا اس کے احکام کا صاف انکار ہے تو یہ شرک سے بھی بڑھ کر ہوا۔ یہ شرک سے مافوق ہے مادون نہیں۔ جب شرک کی معافی نہیں ملے گی تو کفر کی بدرجہ اُولیٰ نہیں ملے گی کیونکہ یہ اُس سے بھی اُونچا جرم ہے۔ مادون ذالک کی معافی کا وعدہ ہے اور کفر مادون ذالک میں داخل نہیں۔

فائدہ عاشرہ صاحب مشکوٰۃ نے یہاں ترجمۃ الباب میں نفاق کا بھی ذکر کیا ہے نفاق کی دو قسمیں ہیں۔ (۱) نفاق اعتقادی۔ (۲) نفاق عملی۔ نفاق اعتقادی یہ ہے کہ زبان سے کسی مصلحت کے لئے کلمہ پڑھتا ہے لیکن اس کے دل میں توحید و رسالت کا عقیدہ ٹھیک نہیں ہے۔ یہ کفر کی ایک قسم ہے اگر توبہ نہ کی تو مُوجِبِ خلود فی النار ہے۔

نفاق عملی یہ ہے کہ دل کا اعتقاد بالکل ٹھیک ہے لیکن اس کے اعمال منافقوں جیسے ہیں۔ عمل ایسے اختیار کرتا ہے جو منافقین کے خصوصی شِعار ہیں۔ جیسا کہ حدیث میں منافقین کے خصوصی شعار بیان کئے گئے ہیں۔ اذا حدّث کَذَبَ و اذا وَعَدَ اَخْلَفَ و اذا ائْتُمِنَ

خان ۔ نفاق عملی کا حکم کبیرہ گناہ والا ہے ۔ اس پر خلود فی النار کی سزا نہیں ملے گی ۔ دخول فی النار کا خطرہ ہے ۔

کبھی ایسا بھی ہوتا ہے ایک آدمی کا اعتقاد بھی بالکل ٹھیک ہے اعمال بھی بالکل درست ہیں تقویٰ والی زندگی ہے ۔ پھر بھی اس کو کبھی کبھی اپنے آپ پر نفاق کا شبہ ہو جاتا ہے ۔ اپنے آپ کو منافق سمجھنے لگ جاتا ہے ۔ یہ بات صحابہ (رضی اللہ عنہم اجمعین) کو بھی پیش آتی رہی ہے ۔ اس کا منشا یہ ہوتا ہے کہ دل میں جو ایمانی کیفیات اور بہاریں تھیں ان میں کچھ کمی نظر آنے لگ گئی ہے ۔ اس کمی کو وہ نفاق سمجھتا ہے اور یہ شبہ کمالِ تقویٰ سے پیدا ہوتا ہے ۔ سالک کی شان ہمیشہ یہ ہوتی ہے ۔

بردل سالک ہزاراں غم بود　　گر زِ باغِ دل خلالے کم شود

پھر جب اس کے دل میں وہی کیفیات عود کر آتی ہیں تو بڑی خوشی سے یہ کہتا ہے ؎

باز آمد آبِ من در جوئے من ۔

باز آمد یارِ من در کوئے من ۔

اس کی مثال حدیث میں ہے مشکوٰۃ شریف ص ۱۹۷ پر حدیث ہے حضرت حنظلہ رضی سے حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ ملے پوچھا حنظلہ ! کیا حال ہے ؟ حنظلہ نے کہا " نافق حنظلۃ " حنظلہ تو منافق ہو گیا ۔ حضرت ابوبکر رض نے کہا کیا کہہ رہے ہو سوچ کر کہو ۔ حضرت حنظلہ نے کہا کہ جب ہم آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس بیٹھے ہوتے ہیں تو ایسا معلوم ہوتا ہے ۔ جیسے جنت و دوزخ نگاہوں کے سامنے ہیں اور جب وہاں سے اٹھ کر بیوی بچوں کے پاس آجاتے ہیں تو دل کی وہ کیفیت نہیں رہتی ۔ حضرت ابوبکر رض نے فرمایا کہ یہ حالت تو میری بھی ہے ۔ دونوں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے دربارِ عالی میں پہنچے اور اپنی یہ حالت پیش کی ، وہاں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو تسلی دی اور فرمایا کہ میرے پاس بیٹھنے سے جو تمہاری حالت ہوتی ہے اگر ہمیشہ وہی رہے تو تمہارے بستروں اور راستوں میں ملائکہ تمہارے ساتھ مصافحے کرنے لگ جائیں ۔ آخر میں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا " ولکن یا حنظلہ ! ساعۃً وساعۃً " یعنی ہمیشہ یہی کیفیت رہنا مناسب نہیں ۔ حکمت اسی میں ہے کہ کوئی گھڑی کیسی ہو کوئی کیسی ۔

مسلمان پر اور خصوصاً ذکر و شغل کرنے والے پر دو قسم کی کیفیتیں پیدا ہوتی رہتی ہیں کبھی تو نیکیوں میں خوب نشاط ہوتا ہے اور دل لگتا ہے اس حالت کو صوفیہ کی اصطلاح میں بسط

کہتے ہیں اور کبھی طبیعت میں گھٹن سی پیدا ہو جاتی ہے اور ذکر وغیرہ میں وہ نشاط نہیں رہتا۔ اس حالت کو صوفیہ کی اصطلاح میں قبض کہتے ہیں۔ یہ گھٹن اور انقباض بعض اوقات اتنا زیادہ ہوتا ہے کہ اپنے آپ کو مردود سمجھنے لگتا ہے۔ قبض و بسط میں سے کوئی حالت بھی مذموم نہیں ہے دونوں حالتیں مقبولین پر بھی آتی رہتی ہیں دونوں میں فوائد اور حکمتیں ہوتی ہیں۔ ذکر اور دوسری نیکیوں کا ثواب بھی دونوں حالتوں میں پورا ملتا ہے بلکہ حالتِ قبض میں کبھی بڑھ بھی جاتا ہے کیونکہ اس میں مجاہدہ زیادہ کرنا پڑتا ہے۔ لہٰذا قبض کی صورت میں گھبرانا نہیں چاہیئے بلکہ دونوں حالتوں میں حق تعالیٰ پر راضی رہنا چاہیئے۔

نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت حنظلہؓ کو فرمایا لکن یا حنظلۃ ساعۃً وساعۃً

اس کا بھی یہی مطلب ہے کہ نہ ہر وقت بسط رہنا مناسب ہے اور نہ ہی ہر وقت قبض بلکہ حکمت اسی میں ہے کہ کبھی بسط ہو اور کبھی قبض۔ بسط کو نورِ نہار سمجھو اور قبض کو ظلمتِ شب۔ نہ ہمیشہ دن اچھا لگتا ہے اور نہ ہی ہمیشہ تاریکی اچھی ہوتی ہے بلکہ دونوں کا یکے بعد دیگرے آتے رہنا ہی مناسب ہے اسی طرح نہ ہر وقت حالتِ قبض مناسب ہے اور نہ ہی ہر وقت بسط بلکہ حکمت اس میں ہے کہ دونوں حالتیں یکے بعد دیگرے آتی رہیں۔ قرآن کریم میں "والضحیٰ واللیل اذا سجیٰ" میں ضحیٰ اور لیل کی قسم کھانے سے مقصود بھی وحی کو دن کی روشنی اور فترتِ وحی کو رات کی تاریکی سے تشبیہ دے کر یہی نکتہ سمجھانا ہے

اہم اشکال:- احادیث میں منافق کی نشانیاں بیان کی گئی ہیں۔ اذا حدث کذب واذا وعد اخلف واذا ائتمن خان۔ یہ علامات تو بعض اوقات صحیح العقیدہ مسلمان میں بھی موجود ہوتی ہیں تو یہ علامات دیکھ کر اس کو بھی منافق کہا جائے گا؟

جوابات اس اشکال کے کئی جوابات دیئے گئے ہیں۔

نمبر ۱:- ان حدیثوں میں نفاق سے مراد نفاقِ عملی ہے۔ مطلب یہ ہے کہ جس کے اندر یہ خصلتیں پائی جائیں وہ عملاً منافق ہے اور اس کے منافق عملی ہونے میں کوئی شک نہیں۔

نمبر ۲:- ان خصلتوں کے وجود کو نفاق کی علامت قرار دینا مقصود نہیں۔ بلکہ ان خصلتوں کے دوام اور استمرار کو نفاق کی علامت قرار دینا مقصود ہے۔ استمرار اذا سے سمجھ میں آتا ہے۔ ترجمہ حدیث کا یوں ہوگا جب بھی بات کرے تو جھوٹ بولے۔ جب بھی وہ وعدہ کرے تو خلاف ورزی کرے۔ اور ان خصلتوں کا ہمیشہ پایا جانا یہ واقعی منافق کے اندر ہی ہو سکتا ہے۔ مسلمان میں ان خصلتوں کا دوام نہیں ہو سکتا۔

نمبر ۳:- یہ کلام بنا بر تشبیہ کے ہے۔ مطلب یہ ہے کہ جس شخص میں یہ خصلتیں ہوں وہ کالمنافق ہے یعنی وہ ان خصلتوں کی وجہ سے منافق کے مشابہ ہو جاتا ہے۔ یہ مطلب نہیں کہ سچ مچ منافق بن جاتا ہے۔

نمبر۴: اصل بات یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم بغیر نام لینے کے اس وقت کے منافقین کا تعارف کرانا چاہتے ہیں تاکہ مسلمان اُن کے فتنہ سے محفوظ رہیں۔ اس وقت یہ علامتیں منافقوں کے اندر ہی تھیں مسلمان ان سے محفوظ تھے۔ یہ مقصد نہیں کہ یہ قاعدہ کلیہ ہے کہ جس کے اندر بھی یہ باتیں ہوں گی وہ ضرور منافق ہی ہوگا۔

ان تقتل ولدك خشية ان يطعم معك ص۱۷

مطلقاً قتل کرنا بھی کبیرہ گناہ ہے لیکن اپنی اولاد کو محض انفاق کے ڈر سے قتل کرنا اکبر الذنوب میں سے ہے۔

الكبائر الاشراك بالله وعقوق الوالدين ص۱۷

والدین کی نافرمانی بھی کبیرہ گناہ ہے اور انکی اطاعت مباحات کے دائرہ میں واجب ہے معاصی میں ان کی اطاعت جائز نہیں۔

علماء کی اس میں بحث چلی ہے کہ اگر والدین بیوی کو طلاق دینے کا حکم دیں تو آیا ان کی اطاعت واجب ہے یا نہیں؛ اس میں دو رائیں ہیں ایک یہ کہ ایسی صورت میں طلاق دینا ضروری ہے لیکن راجح یہ معلوم ہوتا ہے کہ اس بات میں ان کی اطاعت ضروری نہیں کیونکہ ہوسکتا ہے کہ والدین غصہ اور جذبات سے متاثر ہوکر ایسا حکم دے دیں بیٹا عمل کر بیٹھے لیکن بعد میں اس کے نتائج برداشت کرنے کا تحمل نہ ہو۔ اس لئے ایسی صورت میں طلاق دینا ضروری نہیں بلکہ خود اپنے حالات کا جائزہ لے کر دیکھ لینا چاہیئے کہ طلاق دینا مناسب ہے یا نہیں۔

قولہ والیمین الغموس ص۱۷

یمین کی تین قسمیں ہیں۔ یمین لغو، یمین منعقدہ اور یمین غموس۔ یمین غموس کہتے ہیں ماضی کے واقعہ پر جان بوجھ کر جھوٹی قسم کھانا۔ غموس کا معنی ہے غوطہ دینا یہ قسم بھی انسان کو دنیا میں گناہ میں غوطہ دیتی ہے اور آخرت میں آگ میں غوطہ دے گی۔ شافعیہ کے نزدیک چونکہ اس پر کفارہ بھی ہے اس لئے ان کے ہاں دنیا میں کفارہ میں غوطہ دیتی ہے۔ حنفیہ کے نزدیک یمین غموس پر کفارہ نہیں۔

یمین منعقدہ مستقبل میں کسی کام کے کرنے یا نہ کرنے کی قسم کھانے کو کہتے ہیں۔ اس میں حانث ہونے کی صورت میں بالاتفاق کفارہ ہے۔

یمین لغو یہ ہے کہ ماضی کے کسی امر پر خلاف واقعہ قسم کھائے یہ سمجھ کر کہ میں درست کہہ رہا ہوں اس پر نہ کفارہ ہے اور نہ ہی گناہ لغو کی یہ تفسیر حنفیہ کے ہاں ہے۔ امام شافعی کے نزدیک لغو سے مراد

وہ قسم ہے جو بلا قصد کے مُنہ سے نکل جائے خواہ ماضی کے کسی واقعہ پر ہو یا مستقبل کے۔

اجتنبوا السبع الموبقات ص۱۷

سحر کے بارہ میں مختصر بحث۔ اس حدیث میں سات ہلاک کرنے والی چیزوں میں سے سحر کو بھی شمار کیا گیا ہے۔ اس بات پر تو اتفاق ہے کہ جادو کا اثر ہو سکتا ہے۔ اس میں علماء کی بحث چلی ہے کہ سحر میں صرف خیال بندی ہوتی ہے یا نفس الامر میں بھی کوئی تغیر ہوتا ہے۔ اس میں دو رائیں ہیں شافعیہ میں سے ابوجعفر استرابادیؒ حنفیہ میں سے ابوبکر رازی اصحاب ظواہر میں سے ابن حزم اور چند علماء کی رائے یہ ہے کہ جادو سے کسی چیز میں انقلاب نہیں آتا یہ محض تخییل اور نظر بندی ہوتی ہے۔ جمہور علماء کی رائے یہ ہے کہ بعض جادو سے سچ مچ انقلاب بھی ہو جاتا ہے مثلاً تندرست بیمار ہو گیا۔ پھر جن کے نزدیک سحر سے نفس الامر میں تغیر ہو سکتا ہے ان کا اختلاف ہوا ہے کہ سحر سے صرف تغیرِ وصف ہی ہوتا ہے یا تغیرِ ذات بھی ہو جاتا ہے۔ بعض اس بات کے قائل ہوتے ہیں کہ بعض اوقات جادو سے تغیرِ عین اور تغیرِ ذات بھی ہو جاتا ہے۔ جیسے انسان کو گدھا بنا دینا۔ اکثر کی رائے اور صحیح رائے یہ ہے کہ سحر سے صرف وصف اور مزاج میں تبدیلی آتی ہے ذات میں کوئی تغیر نہیں ہوتا۔ جیسے تندرست تھا جادو سے بیمار پڑ گیا۔ پہلے ہوشیار تھا جادو سے سُست پڑ گیا۔

سحر بھی کبیرہ گناہوں میں سے ہے۔ بعض حضرات نے اس کو کفر بھی قرار دیا ہے۔ لیکن صحیح یہی ہے کہ اگر حلال سمجھ کر نہیں کرتا تو حرام ہے اور اگر حلال سمجھ کر کرتا ہے تو کفر ہے۔ تعویذ اور دوسرے عملیات میں یہ تفصیل ہے کہ اگر مضمون صحیح نہ ہو مثلاً شرکیہ الفاظ ہوں استعانت من غیر اللہ ہو۔ تو یہ ناجائز ہے اور اگر مضمون صحیح ہو تو دیکھا جائے گا کہ یہ عمل غرض صحیح کے لئے کیا جا رہا ہے یا غرض فاسد کے لئے۔ اگر صحیح غرض کے لئے ہو تو جائز ہے جیسے کسی بیمار کے علاج کے لئے تعویذ کرنا اور اگر غرض صحیح نہ ہو تو ناجائز ہے۔ جیسے میاں بیوی میں نااتفاقی پیدا کرنے کے لئے تعویذ کرنا۔

لا یزنی الزانی حین یزنی وھو مؤمن۔ ص۱۷

اشکال۔ یہ حدیث بظاہر معتزلہ اور خوارج کی دلیل بنتی ہے کہ کبیرہ گناہ کرنے سے آدمی ایمان سے نکل جاتا ہے۔ اس سے انہوں نے استدلال کیا ہے کہ مرتکب کبیرہ ایمان سے خارج ہے۔ اہل السنّۃ والجماعت کی طرف سے اس استدلال کا کیا جواب ہوگا؟

تمہیدِ جواب۔ کتاب وسُنّت کے بہت سے نصوص سے صراحۃً یہ بات ثابت ہے کہ

مرتکب کبیرہ ایمان سے خارج نہیں ہوتا۔ چند نصوص پہلے لکھی بھی جا چکی ہیں۔ صحابہؓ اور تابعینؒ کا اس بات پر اجماع ہے کہ مرتکب کبیرہ ایمان سے خارج نہیں ہے۔ اس لیے جن روایتوں کا ظاہر اس کے خلاف ہوگا ان نصوص مذکورہ اور اجماع کے تقاضا سے ان میں تاویل کرنی پڑے گی یعنی صرف عن الظاہر کرنا پڑے گا۔ آگے جو جوابات دیئے جائیں گے ان میں یہی بات ہے۔ اس حدیث میں علماء نے مختلف تاویلیں کی ہیں۔ ان میں سے چند اہم جوابات پیش کئے جائیں گے۔

جوابات

نمبر۱: سب سے اچھی تاویل وہ ہے جس کو صاحب مشکوٰۃ نے امام بخاری سے نقل کیا ہے کہ ان حدیثوں کا مطلب یہ ہے کہ زنا وغیرہ کے وقت کمال ایمان اور نورِ ایمان باقی نہیں رہتا۔ نفس ایمان کی نفی نہیں۔ کمال ایمان کی نفی ہے[۱]

نمبر۲: اس حدیث میں نفی کے صیغے نہی کے معنیٰ میں ہیں۔ نفی اور نہی ایک دوسرے کی جگہ بلغاء کے ہاں استعمال ہوتے رہتے ہیں۔ حدیث کا معنیٰ یہ ہے کہ مومن کو حالت ایمان میں زنا وغیرہ نہ کرنا چاہیئے۔ یعنی اس کی حالت ایمان ایسی حرکات سے آبی اور مانع ہے۔ اس کا قرینہ یہ ہے کہ بعض روایات میں نفی کی جگہ نہی کے صیغے وارد ہوئے ہیں[۲]

نمبر۳: ان روایات میں اس کے حالت ایمان سے نکلنے کا فیصلہ مآل اور انجام کے خطرہ کے پیش نظر کیا گیا ہے۔ یہ مطلب نہیں کہ ان گناہوں کی وجہ سے یہ ابھی ایمان سے نکل گیا ہے بلکہ مطلب یہ ہے کہ اگر اس کی حرکتیں جاری رہیں تو فی المآل اس کے کفر تک پہنچنے کا خطرہ ہے۔ اس لئے کہ گناہوں میں یہ تاثیر ہے کہ ان سے مزید گناہ کرنے کی استعداد پیدا ہوتی ہے۔ صغیرہ گناہ سے کبیرہ کی استعداد پیدا ہوتی ہے اور اگر کبائر سے توبہ نہ کیجائے تو کفر کی استعداد پیدا ہوتی ہے۔ حسنات و سیئات دونوں معدّات میں سے ہیں۔

---

[۱] قال ابن عباسؓ ینزع منہ نور الایمان۔ وقد روی مرفوعاً اخرجہ ابو جعفر الطبری من طریق مجاہد عن ابن عباسؓ سمعت النبی صلی اللہ علیہ وسلم یقول "من زنی نزع اللہ نور الایمان من قلبہ فان شاء ان یردہ الیہ ردہ" ولہ شاھد من حدیث ابی ہریرۃ عند ابی داؤد (فتح الباری ص ۵۹ ج ۱۲ کتاب الحدود)

[۲] فتح الباری ص ۶۱ ج ۱۲۔

نمبر۴: یہ ایمان سے نکلنے کی وعید ان گناہ گاروں کے لئے ہوتی ہے جو حلال سمجھ کے ایسے گناہ کریں اور مستحل واقعی کافر ہے۔

نمبر۵: یہاں مومن کا معنیٰ "ایمان والا" نہیں ہے۔ بلکہ مومن کا معنیٰ ہے "امن والا" یعنی ذو اَمن من العذاب مطلب یہ ہے کہ نہیں زنا کرتا زنا کرنے والا اس حال میں کہ وہ عذاب سے امن والا ہو۔ یعنی ان گناہوں کے وقت وہ عذابِ الٰہی سے مامون نہیں رہتا۔ بلکہ دخول فی النار کا خطرہ ہو جاتا ہے۔

نمبر۶: یہاں ایمان بول کر اس کا بڑا شعبہ مُراد ہے۔ یعنی حیاء۔ تو مومن کا معنیٰ ہوگا مُستحیی یعنی حیاء والا۔ مطلب حدیث کا یہ ہوا کہ نہیں زنا کرتا زنا کرنے والا اس حال میں کہ وہ حیاء والا ہو۔ یعنی حیاء ہوتے ہوئے یہ حرکات نہیں ہو سکتیں۔

الفصل الثانی

فسألاہ عن آیات بینات ص۱۷۔ یہ دو یہودی کونسی آیات بینات پوچھنا چاہتے تھے۔ اس میں شارحین کی دو رائیں ہیں۔ (۱) بعض کی رائے یہ ہے کہ ان کا مقصد یہ تھا کہ ہمیں وہ احکام بتاؤ جو عام ہیں تمام دینوں میں پائے جاتے ہیں

(۲) بعض کی رائے یہ ہے کہ آیات بینات سے مراد موسیٰ علیہ السّلام کے وہ نو معجزے ہیں جنہیں قرآن کریم نے بطور خاص ذکر کیا ہے اور اس آیت میں ان کی طرف اجمالی اشارہ ہے ولقد آتینا موسیٰ تسع آیات بیناتٍ الآیۃ۔ وہ نو معجزے یہ ہیں عصا، ید بیضا، دَم، طوفان، جراد قمل ضفادع، نقص من الثمرات، سنون یعنی قحط سالی۔ انکا تذکرہ قرآن کریم کی اس آیت میں ہے۔ ولقد اخذنا آل فرعون بالسنین الآیۃ (سورۃ اعراف پ۹) وغیرہ۔ سائل ان معجزات کے متعلق پوچھنا چاہتے تھے حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے پہلے یہ نو معجزات ذکر فرمائے پھر بطور اسلوب حکیم کے احکام شاملہ للملل بیان فرما دیئے۔ راوی نے ان احکام کو تو ذکر کر دیا اور نو معجزات کو اختصاراً ذکر نہیں کیا کیونکہ ان کی تفصیل قرآن پاک میں بھی موجود ہے۔ بخلاف ان احکام کے کہ اس انداز اور ترتیب سے قرآن میں ان کا ذکر نہیں ہے۔

وعلیکم خاصۃ الیہود ان لا تعتدوا فی السبت ص۱۷

ان لا تعتدوا۔ کے اعراب میں دو احتمال ہیں (۱) یہ (بتاویل مصدر) مبتدا مؤخر ہے اور "علیکم" ظرف مستقر محل خبر مقدم میں ہے۔ (۲) "علیکم" اسم فعل ہے بمعنیٰ "الزموا" اور ان لا تعتدوا الخ بتاویل مصدر مفعول بہ ہے۔ دونوں صورتوں میں "خاصۃ الیہود"

جملہ معترضہ ہے۔

"خاصۃ الیہود" کی ترکیب میں بھی دو احتمال ہیں (۱) یہاں "اخصّ" فعل محذوف ہے خاصۃً اس کا مفعول مطلق ہے اور "الیہود" مفعول بہ ہے یعنی یہ امر میں یہود کے ساتھ خاص کرتا ہوں۔ (۲) "الیہود" منصوب علی الاختصاص ہے یعنی یہ "اعنی" فعل مقدر کا مفعول بہ ہے اور "خاصۃً الیہود" سے حال ہے۔

ثلث من اصل الایمان لا تکفرہ بذنب۔ اس حدیث میں کسی کی بدعملی دیکھ تکفیر کرنے سے نہی ہے اس سے خوارج کی تردید ہوگئی اور "لا تخرجہ من الایمان بعمل" سے معتزلہ کی تردید ہوگئی۔ مرزائیوں وغیرہ کی جو تکفیر کی جاتی ہے۔ وہ ان کی بدعملی کی وجہ سے نہیں کی جاتی بلکہ ان کی بد اعتقادی کی وجہ سے انہیں کافر کہا جاتا ہے۔

الی ان یقاتل آخر ھذہ الامۃ الدجال۔ یعنی جہاد اس وقت تک جاری رہے گا۔ جب تک عیسٰی علیہ السّلام دجال اور اس کے تابعین سے جہاد کریں گے۔ یہ مطلب نہیں کہ اس کے بعد جہاد منسوخ ہو جائے گا کیونکہ نبی کریم صلّی اللہ علیہ وسلّم کی وفات کے بعد کوئی حکم شرعی منسوخ نہیں ہو سکتا بلکہ اس حدیث کا مطلب یہ ہے کہ دجال کے قتل کے بعد جہاد کی ضرورت اور اس کا موقع نہیں رہے گا کیونکہ اس کے بعد سب لوگ مسلمان ہو جائیں گے۔ جہاد کس سے کریں گے پھر ایک وقت ایسا آئے گا۔ جبکہ صرف کافر ہی دنیا میں رہ جائیں گے تو جہاد کون کرے گا؟

باب فی الوسوسۃ

وسوسہ کا لغوی معنیٰ ہے۔ آہستہ آہستہ باتیں کرنا۔ یہ رباعی مجرد کا مصدر ہے۔ مضاعف رباعی ہے۔ دل میں جو خیالات آتے ہیں وہ دو قسم کے ہوتے ہیں۔ بعض خیالات ایسے ہوتے ہیں۔ جو فضائل کی طرف دعوت دیتے ہیں۔ ان کو الہام کہا جاتا ہے۔ بعض خیالات وہ ہوتے ہیں۔ جو رذائل کی طرف دعوت دیتے ہیں۔ ان کو وسوسہ کہا جاتا ہے۔ اس کی جمع وساوس آتی ہے۔

خیالات کی اقسام اور انکے احکام بعض حضرات نے دل میں آنے والے خیالات کی پانچ قسمیں کی ہیں (۱) ھاجس (۲) خاطر (۳) حدیث النفس (۴) ھَمّ (۵) عَزم

ہاجس ہاجس اس خیال کو کہتے ہیں جو از خود دل میں آئے اور فوراً نکل جائے۔ دل میں

خاطر (قرار نہ پکڑے) اس خیال کو کہتے ہیں جو دل میں آیا اور کچھ ٹھہرا لیکن فعل یا عدم فعل کے متعلق کوئی بات نہ ہوئی۔ حدیث النفس اس خیال کو کہتے ہیں جو دل میں آیا اور ٹھہرا اور فعل یا عدم فعل کے متعلق کچھ بات بھی ہوئی لیکن کسی جانب کو ترجیح نہیں دی۔

ھمّ ہَمّ اس خیال کو کہتے ہیں جو دل میں ٹھہرا اور فعل یا عدم فعل ایک جانب کو ترجیح بھی دی لیکن یہ ترجیح ہلکی سی تھی قوی نہ تھی۔ عزم اس خیال کو کہتے ہیں جس میں ایک جانب کو ترجیح قوی دی گئی ہو۔

احکام پہلی تین قسموں پر نہ ثواب ہے نہ عقاب۔ یعنی اگر یہ خیالات اچھے ہوئے تو ثواب نہیں ہوگا۔ بُرے ہوئے تو عقاب نہیں ہوگا۔ ثواب و عقاب کا تعلق ان باتوں سے ہوتا ہے جو آدمی کے اختیار میں ہوں۔ غیر اختیاری چیز پر نہ ثواب ہے نہ عقاب اور یہ تینوں درجے بالکل غیر اختیاری ہیں۔ ہَمّ اگر خیر کا ہو تو کچھ ثواب مل جائے گا اور اگر شر کا ہو تو عقاب نہیں ہوگا بالاتفاق ہَمّ پر کوئی مواخذہ نہیں۔ عزم اگر خیر کا ہوا تو اس پر ثواب ہے اگر اس کام کو نہ بھی کر سکا تو ثواب عزم کامل ہی جائے گا۔ اور اگر اس کام کو کر بھی لیا تو کرنے کا ثواب الگ ہوگا۔ عزم شر پر مواخذہ ہے یا نہیں؟ اس میں عُلماء کا اختلاف ہوا ہے۔ بعض علماء کی رائے یہ ہے کہ عزم شر پر کوئی مواخذہ نہیں۔ البتہ جب اُس فعل شر کا ارتکاب کرے گا تب مواخذہ ہوگا۔ لیکن محققین کا مختار یہ ہے کہ عزم شر پر بھی مواخذہ ہے۔ لیکن عزم شر پر عزم ہی کا مواخذہ ہوگا۔ اتنا مواخذہ نہیں ہوگا جتنا فعل شر پر ہوتا تھا مطلب یہ ہے کہ اگر عزم شر کے بعد اس شر کو کر بھی لیا جائے تو اس فعل کا مواخذہ زیادہ ہے لیکن اگر صرف عزم ہی کیا تھا فعل نہیں ہوا تو پھر عزم پر مواخذہ ہوگا۔ یہ مؤاخذہ فعل سے کم ہوگا۔

جو حضرات عزم شر پر مواخذہ کے قائل ہیں ان کا آپس میں اختلاف ہوا ہے کہ اس مؤاخذہ کی نوعیت کیا ہوگی۔ بعض یہ کہتے ہیں کہ حق تعالیٰ ایسے عزائم کی سزا مصائب کی شکل میں دُنیا ہی میں دے دیتے ہیں۔ بعض کہتے ہیں کہ آخرت میں مؤاخذہ ہوگا۔ لیکن عتاب کی صورت میں ہوگا۔ (عقاب) عذاب کی صورت میں نہیں۔ اور بعض حضرات اس کے قائل ہیں کہ عزائم شر پر آخرت میں عذاب بالنار بھی ہو سکتا ہے کسی شاعر نے خیالات کی ان پانچ قسموں اور اُن کے حکموں کو نظم کر دیا ہے۔

مَرَاتِبُ الْقَصْدِ خَمْسٌ ہَاجِسٌ ذَکَرُوا فخاطرٌ فحدیث النفس فاستمعا
یَلِیْہِ ھَمٌّ فَعَزْمٌ کلھا رُفِعَتْ سِوَی الاخیرِ ففیہ الاخذ قد وَقَعَا

عزائم قلبیہ کے درجات

عزائم قلبیہ کے تین درجے ہیں۔ (۱) وہ عزائم قلبیہ جن کا تعلق عقائد سے ہے جیسے اعتقادِ توحید، اعتقادِ رسالت، اعتقادِ ختمِ نبوت وغیرہ وغیرہ۔ یہ اچھے عزائم ہیں۔ اعتقادِ کفر اعتقادِ شرک یا دوسرے غلط عقائد اور نظریات برے عزائم ہیں۔ ان کے بارے میں سب کا اتفاق ہے کہ ایسے اچھے عزائم پر ثواب ہے اور برے عزائم و عقائد پر عقاب ہے۔ دوسرا درجہ یہ ہے وہ عزائم جن کا تعلق اخلاق حمیدہ یا اخلاق رذیلہ سے ہے۔ اخلاقِ حمیدہ کی مثالیں جیسے صبر، شکر، فکرِ آخرت، توکل، تفویض، رضا بر قضا، محبتِ حق، تواضع وغیرہ وغیرہ۔ ان پر بالاتفاق ثواب ہے۔ اس قسم کے بُرے عزائم اور اخلاق کی مثالیں کبر، عُجب (خود پسندی) حسد، بغض وغیرہ وغیرہ۔ ان پر بالاتفاق عقاب ہے۔ تیسرا درجہ وہ عزائم جن کا تعلق افعال جوارح سے ہے یہ عزم کرتا ہے کہ فلاں جوڑے میں یہ کام کروں گا یا نہیں کروں گا۔ ان پر مواخذہ ہوگا یا نہیں؟ اس میں اختلاف ہوا ہے۔ تفصیل جس کی بتائی جا چکی ہے۔ بعض کے نزدیک ایسے عزائم شر پر مواخذہ نہیں۔ بعض کے نزدیک مواخذہ ہے۔ عذاب بالنار کی شکل میں۔ بعض کے نزدیک عقاب کی شکل میں بعض کے نزدیک مصائب کی شکل میں۔

اس عنوان کا مقصد محلِ خلاف کی تعین کرنا ہے۔ خلاصہ یہ ہے کہ وہ عزائم جو عقائد سے متعلق ہیں ان پر بالاجماع اَجر یا وِزر ہوگا۔ وہ عزائم جو ملکات، نفسانیہ یا اخلاق کے قبیل سے ہیں ان پر بھی بالاتفاق اجر و وزر ہوگا اختلاف صرف تیسری قسم میں ہے۔ جوارح سے کسی کام کے کرنے یا نہ کرنے کا عزم۔ اگر اچھے کام کا عزم ہے تو بالاتفاق ثواب ہے۔ اگر بُرے کام کا عزم ہے تو دو رائیں ہیں۔ راجح اور مختار یہ ہے مواخذہ ہوگا۔ کسی نہ کسی شکل میں۔

بعض حضرات کہتے ہیں کہ عزائم شر پر کوئی مواخذہ نہیں ہے۔ انہوں نے اپنی تائید میں کچھ روایات پیش کی ہیں۔ بعض روایتوں سے واقعی یہ سمجھ میں آتا ہے کہ عزم شر پر مواخذہ نہیں ہوگا۔ دوسرے فریق کی طرف سے ایسی روایات کے دو جوابات دیئے گئے ہیں۔ (۱) جن روایتوں میں آتا ہے کہ ارادہ معصیت پر (گناہ) مواخذہ نہیں وہاں ارادہ سے مراد درجۂ ہَمّ ہے اور ہَمّ پر واقعی مواخذہ نہیں۔ (۲) اگر یہ کسی روایت سے ثابت ہو جائے کہ عزم پر مواخذہ نہیں تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ عزم پر اتنا مواخذہ نہیں جتنا فعل پر ہوتا ہے۔ عزم شر پر عزم ہی کا مواخذہ ہوگا فعل شر والا مواخذہ نہیں ہوگا۔

وساوس کا حکم

غیر اختیاری چیزوں پر شریعت میں مواخذہ نہیں۔ جو خیالات

از خود دل میں آتے ہیں ان کو خود نہیں لایا اور نہ آنے پر ان کی مہمانی کی ہے تو خواہ کتنے بُرے خیالات کیوں نہ ہوں ان پر کوئی مؤاخذہ نہیں۔ اس کی تصریح احادیث میں موجود ہے۔ بلکہ ان کے آنے کی وجہ سے جو کوفت ہوئی ہے اس پر اجر ملنے کی اُمید ہے۔ اس لئے جو وساوس از خود آتے ہیں خواہ کتنے گندے ہوں اس سے مومن کا کوئی نقصان نہیں۔ نہ یہ کمال کے منافی ہیں۔ بلکہ اُمیدِ اجر ہے۔ جب ہر کانٹا چبھنے پر مومن کو اجر ملتا ہے تو ہجوم وساوس سے جو تکلیف ہوئی اس کا اجر ضرور ملے گا تو وساوس میں مضرت ہے نہیں منفعت کی اُمید ہے تو پھر آدمی کیوں پریشان ہو۔

البتہ خیالات کو خود لانا بُرا ہے۔ یہ اختیاری ہے۔ اس پر مواخذہ ہو سکتا ہے۔ ایسے ہی خیال آئے تو خود ہی تھے لیکن اس نے مہمانی شروع کر دی جس کا مطلب یہ ہے کہ اختیار سے ان کو کھینچ کر آگے بڑھانا شروع کر دیا یہ اختیاری معاملہ ہے اس پر گرفت ہو سکتی ہے۔ خلاصہ یہ کہ غیر اختیاری پر مواخذہ نہیں اختیاری پر مواخذہ ہے۔ وساوس کا آنا غیر اختیاری ہے لانا اختیاری ہے۔ آنے پر مہمانی کرنا بھی اختیاری ہے۔ وساوس کی غیر اختیاری آمد پر بالکل پریشان نہ ہونا چاہیئے۔ البتہ اختیاری آورد سے گریز کرنا چاہیئے۔

علاج وساوس

وساوس کے علاج مشائخ نے مختلف لکھے ہیں۔ اصل یہ ہے کہ ہر شخص کا مزاج جدا ہوتا ہے۔ اس لئے مزاج کے بدلنے سے علاج بھی بدل سکتا ہے۔ ایسے موقع پر اپنے شیخ کی طرف رجوع کرنا چاہیئے۔ وہ حسبِ مزاج علاج تجویز کر دیں گے۔

لیکن آسان اور عام علاج جو نصوص سے بھی سمجھ میں آتا ہے۔ وہ یہ ہے کہ انکی طرف التفات ہی نہ کیا جائے۔ انکو دفع کرنیکے ارادے سے بھی انکی طرف التفات نہ کیا جائے۔ بغرضِ دفع انکی طرف التفات کرنا یہ بھی تو ایک التفات ہے۔ ان کو اہمیت تو دے دی۔ حالانکہ یہ اہمیت کے قابل نہ تھے اور التفات نہ کرنے کی آسان صورت یہ ہے کہ التفات کسی اور طرف پھیر لیا جائے۔ جب التفات اور طرف ہو جائے گا تو اِدھر سے خود ہٹ جائے گا۔ لان النّفس لاتتوجّہُ الیٰ شیئین فی آنٍ واحدٍ۔

جاء ناسٌ من اصحاب رسول اللّٰہ صلّی اللّٰہ علیہ وسلّم فسألوہ انا نجد فی انفسنا الخ ص۱۸ اس حدیث میں صحابہؓ کے وساوس کی شکایت کرنے پر آنحضرت صلّی اللّٰہ علیہ وسلّم نے سوال فرمایا "اوقد وجدتموہ" کیا تم نے واقعی اس چیز کو محسوس کیا ہے۔ صحابہؓ کے ہاں میں جواب دینے پر ارشاد فرمایا۔ ذالک صریح الایمان اس مقام میں وجدتموہٗ کی ہ ضمیر کے مرجع اور ذاک کے مشارالیہ میں دو احتمال ہیں ایک یہ کہ ضمیر کا مرجع اور ذاک

کا مشارٌ الیہ تعاظم یعنی ان وساوس کو گراں سمجھنا ہو۔ اس صورت میں مطلب یہ ہوگا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے سوال فرمایا کیا واقعی تم ان وساوس کو گراں سمجھتے ہو؟ یہ گراں سمجھنا تو صریح ایمان ہے اس لئے اس گرانی کا منشاء اللہ اور رسولؐ کی شدید محبت ہے کہ ان کی شان کے خلاف غیر اختیاری وساوس بھی برداشت نہیں کر سکتے۔

دوسرا احتمال یہ ہے کہ ضمیر کا مرجع اور ذاک کا مشارٌ الیہ وساوس ہیں۔ یعنی کیا تم کو واقعی وساوس آنے لگے ہیں۔ یہ وساوس آنا تو صریح ایمان ہے۔ وساوس ایمان کی علامت ہیں ان سے گھبرانا نہیں چاہیئے۔ اس لئے کہ وساوس کا شیطان لاتا ہے اور شیطان دشمن ہے اور دشمن وہیں نقب لگایا کرتا ہے۔ جہاں سرمایہ ہو۔ وساوس آنے سے معلوم ہوا کہ تمہارا دل دولتِ ایمان سے مالا مال ہے۔

اس سے معلوم ہوا کہ کاملین کو بھی وساوس آسکتے ہیں۔ وساوس کسی نقص کی علامت نہیں۔ بعض صحابہؓ کو ایسے وساوس آتے تھے فرماتے ہیں کہ ہم جل کر کوئلہ ہونا تو پسند کر سکتے ہیں ان کو زبان پر نہیں لا سکتے۔

عن ابن مسعودؓ .... ما منکم من احد الا وقد وکل الخ

فاسلم دو طرح ضبط کیا گیا ہے ایک فأسْلَمُ سلامت سے مضارع کا صیغہ واحد متکلم یعنی میں اس سے سلامت رہتا ہوں۔ دوسرے باب افعال سے صیغہ واحد مذکر غائب فَأَسْلَمَ۔ پھر اس صورت میں اس کے معنی میں دو احتمال ہیں ایک یہ کہ اسلام کا لغوی معنی مراد ہو یعنی وہ میرا فرمانبردار ہو گیا ہے دوسرا یہ کہ اسلام کا اصطلاحی معنی مراد ہو یعنی وہ مسلمان ہو گیا ہے دوسرا احتمال تسلیم کر لیا جائے تو یہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا معجزہ ہوگا۔

عن انسؓ .... ان الشیطان یجری من الانسان مجری الدم ص۱۸

مجری یا تو مصدر میمی ہے یا ظرف ہے۔ اگر مصدر میمی ہو تو یہ مفعول مطلق ہوگا تشبیہ کے لئے۔ اس حدیث کے معنی میں دو رائیں ہیں ایک یہ کہ یہ حدیث اپنے ظاہر پر محمول ہے مطلب یہ ہے کہ واقعی شیطان خون کی طرح رگوں میں گردش کرتا ہے اور دوسری رائے یہ ہے کہ حدیث کا حقیقی معنی مراد نہیں بلکہ یہ کنایہ ہے تسلط اور غلبہ سے یعنی جس طرح خون ہر وقت جسم میں گردش کرتا رہتا ہے اسی طرح شیطان بھی ہر وقت انسان پر مسلط رہتا ہے۔

عن ابی ھریرۃؓ .... ما من بنی آدم مولود الا یمسہ الشیطان۔

حدیث کا حاصل یہ ہے کہ جو بچہ بھی پیدا ہوتا ہے اس کو شیطان ضرور چھیڑتا ہے لیکن دو شخصیتوں کا اس سے استثناء کیا گیا ہے ایک مریم علیہا السلام اور دوسرے ان کے صاحبزادے عیسیٰ علیہ السلام۔ ان کو پیدائش کے وقت شیطان نے مس نہیں کیا۔

علماء میں یہ بحث چلی ہے کہ کیا نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کو بھی شیطان نے مس کیا ہے یا نہیں؟ بعض علماء کی رائے یہ ہے کہ آپ کو بھی شیطان نے نہیں چھیڑا۔ اس پر سوال ہوگا کہ اس حدیث میں تو صرف دو شخصیتوں کا استثناء کیا گیا ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ چونکہ قرآن میں ان ہی دو کے لئے شیطان سے حفاظت کی دعا کا ذکر ہے۔ (إنی اعیذ ھابك وذریتھا من الشیطان الرجیم) اس لئے قبولیت دعاء بتانے کیلئے دو ہی کا استثناء کیا گیا ہے۔ حدیث میں مستثنیات کا احاطہ مقصود نہیں بلکہ اجابتِ دعاء بتانا مقصود ہے۔

دوسری رائے یہ ہے کہ عدم مس صرف مریم اور عیسیٰ علیہما کی خصوصیت ہے۔ اس پر دو سوال پیدا ہوتے ہیں ایک یہ کہ اس سے تو ان کی آپ صلی اللہ علیہ وسلم پر فضیلت لازم آتی ہے حالانکہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم افضل الانبیاء ہیں۔ اس کا جواب یہ ہے کہ آپ کو سارے انبیاء پر فضیلت کلیہ حاصل ہے اور عدم مس ایک فضیلت جزئیہ ہے۔

دوسرا سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ مس شیطان تو عصمت کے منافی ہے۔ جواب یہ ہے کہ عصمت کا معنی ہے گناہ سے محفوظ ہونا۔ لہٰذا گناہ تو عصمت کے منافی ہے کوئی تکلیف ہو جانا عصمت کے منافی نہیں ہے اور مس شیطان سے کوئی گناہ لازم نہیں آتا یہ صرف ایک تکلیف ہے۔ کفار نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو بہت ایذائیں دیں ان سے عصمت پر کوئی فرق نہیں آیا عصمت کو توڑنے والی چیز تو معصیت ہے۔

وعنہ .... ان الشیطان قد أئس من ان یعبدہ المصلون الخ ص۱۹۔

یعنی شیطان کو اس بات کی امید نہیں رہی کہ جزیرۂ عرب میں میری عبادت کی جائے گی۔ البتہ اس کو یہ توقع ضرور ہے کہ وہ لوگوں کو ایک دوسرے کے خلاف برانگیختہ کرکے ان کے درمیان لڑائی کرا سکے۔

شیطان کی عبادت سے کیا مراد ہے؟ اس کی تین شرحیں کی گئی ہیں۔

نمبر۱: شیطان کی عبادت سے مراد دین اسلام سے مرتد ہونا ہے۔ اس پر سوال ہوگا کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے انتقال کے بعد بہت سے لوگ مرتد ہوئے ہیں تو اس مطلب پر یہ

اس حدیث کے خلاف ہوگا۔ اس کا جواب یہ ہے کہ حدیث میں یہ نہیں کہا گیا کہ لوگ مرتد نہیں ہوں گے بلکہ یہ کہا گیا ہے کہ اسلام کی قوت اور شوکت دیکھ کر شیطان ارتداد سے مایوس ہوگیا ہے اور اسے یہ اندازہ ہوگیا ہے کہ اب کوئی شخص دین سے نہیں پھرے گا۔ کسی وجہ سے لوگوں کا مرتد ہوجانا۔ اس کی مایوسی کے منافی نہیں۔

نمبر۲: بعض نے کہا کہ عبادت الشیطان سے مُراد بت پرستی ہے۔ یعنی شیطان جزیرۂ عرب میں بت پرستی سے مایوس ہوگیا ہے اور واقعی جزیرۂ عرب میں بت پرستی کبھی نہیں ہوئی۔

نمبر۳: شیطان کی عبادت سے مراد جاہلیت کا دور دوبارہ لانا ہے اس سے شیطان مایوس ہوچکا ہے۔ دور جاہلیت میں گمراہی ہی گمراہی تھی ہدایت معدوم یا بالکل مغلوب تھی اب ایسا دور کبھی نہیں آئے گا۔

باب الایمان بالقدر

ماقبل سے ربط یہ باب تخصیص بعد تعمیم کے قبیل سے ہے۔ پہلے بتایا جاچکا ہے کہ ایمان تمام ضروریاتِ دین کے ماننے کو کہتے ہیں۔ ضروریاتِ دین کے عموم میں تقدیر بھی داخل تھی۔ اس عموم میں یہ بات آگئی تھی کہ تمام ضروریاتِ دین کے ضمن میں تقدیر کا ماننا بھی ضروری ہے۔ حدیثِ جبرئیل میں ایمان کی تعریف میں تقدیر کا صراحۃً ذکر تھا۔ اب مصنفؒ نے چاہا کہ عموم کے بعد خصوصیت سے تقدیر کو بیان کر دیا جائے؟ اس کی تخصیص کی وجہ یہ ہے کہ تقدیر کا مسئلہ نہایت اہم، دقیق، نازک اور مزلّۃ الاقدام ہے۔ اس میں فرقِ اسلامیہ کا بہت اختلاف ہوا ہے بہت سے لوگ اس میں گمراہی کی طرف چلے گئے۔ اسی لئے صاحبِ مشکوٰۃ نے اس کو خصوصی اہمیت دی ہے۔

مسئلہ تقدیر میں اہلِ السنۃ والجماعت کا موقف

اہل السنۃ والجماعت کا تقدیر کے متعلق یہ عقیدہ ہے کہ تمام حوادث اور واقعات کے وقوع سے پہلے ہی ہر بات کا حق تعالیٰ کو علمِ ازلی تھا۔ حق تعالیٰ نے اپنے اس علمِ ازلی کی حکایت لوحِ محفوظ میں کروائی ہوئی ہے۔ یعنی جو کچھ بھی عالم میں ہونا تھا سب کچھ لوحِ محفوظ میں لکھوادیا۔ جو کچھ بھی اب ہو رہا ہے اللہ کے علمِ ازلی اور لوحِ محفوظ کے لکھے ہوئے کے موافق ہو رہا ہے۔

اہل السنۃ والجماعت کا یہ بھی عقیدہ ہے کہ حق تعالیٰ نے بندوں کو اختیار دیا ہے وہ اپنے اختیار سے اپنے افعال کا کسب کرتے ہیں۔ لیکن یہ اختیار اس درجہ کا نہیں ہے کہ بندہ اپنے افعال کا خود خلق کر سکے۔ حاصل یہ ہوا کہ بندوں کے افعالِ اختیاریہ کے کاسب تو خود بندے ہیں۔ لیکن خالق حق تعالیٰ ہی ہیں۔ ہمارے ہر اختیاری فعل میں ہماری قدرتِ کاسبہ کا بھی دخل ہے باری تعالیٰ کی قدرتِ خالقہ کا بھی۔

اہل السنۃ والجماعت نے بندہ کے ہر فعل اختیاری میں قدرتین کا دخل تسلیم کیا ہے۔ لیکن یہ تحدید نہیں کر سکتے کہ کونسی قدرت کس حد تک کام کر رہی ہے۔ دونوں کی کارکردگی کا دائرہ کیا ہے۔ جزاء و سزا کا دارو مدار کسب پر ہے خلق پر نہیں جو شخص اپنے اختیار سے کسبِ خیر کرے گا اُسے جزاء ملے گی اور جو کسبِ شر کرے گا اسے سزا ملے گی۔ کسبِ خیر محمود ہے اور کسبِ شر مذموم

ہے۔ لیکن خلق ہر چیز کا محمود ہے۔ خلق خیر بھی محمود ہے اور خلق شر بھی محمود ہے۔

تاریخ فتنۂ انکارِ تقدیر۔

صحابہ رضی اللہ عنہم کے دور کے آخر تک سب مسلمان ان نظریات پر متفق تھے کسی کا اس میں نہ اختلاف تھا نہ تردُّد۔ دورِ صحابہ کے بالکل آخر میں بعض لوگوں نے مسئلہ تقدیر میں بحثیں شروع کیں۔ ایک شخص مَعْبَدِ جُہنی تھا بصرہ میں۔ سب سے پہلے اس نے یہ کہنا شروع کیا کہ حق تعالےٰ کو ان ہونے والے واقعات کا پہلے سے علم نہیں۔ جب واقعہ ہوتا ہے اُسی وقت حق تعالیٰ کو علم ہوتا ہے اس کی تعبیر وہ یوں کرتے تھے۔ اَلْاَمْرُ اُنُفٌ ای مُسْتَاْنِفٌ۔ یعنی پہلے سے کوئی نظام اللہ کے علم میں اور لوحِ محفوظ میں طے شدہ نہیں ہے۔ جو ہونا ہے وہ ساتھ ساتھ نیا ہو رہا ہے۔ اس وقت جو صحابہؓ زندہ تھے انہوں نے اس نظریہ کی زوردار ردکی ہے۔ بالخصوص حضرت عبداللہ بن عمرؓ نے اس رد کا یہ اثر ہوا کہ ان کو اس عنوان سے یہ مسئلہ آگے چلانا مشکل ہوگیا اور وہ خود سمجھ گئے کہ اس عنوان سے یہ مسئلہ مسلمانوں میں نہیں چل سکے گا۔ اس لئے کہ اس میں حق تعالیٰ کے علم ازلی کا انکار ہے مسلمان اس کو کہاں قبول کر سکتے ہیں۔ اس لئے معتزلہ جیسے عقل پرست طبقہ نے اس مسئلہ کا دوسرے عنوان سے انکار کیا اور یہ بحث چھیڑی کہ آیا بندوں میں اپنے افعالِ اختیاریہ کرنے کی قدرت ہے یا نہیں؟ بندے اپنے افعال کے خود خالق ہو سکتے ہیں یا نہیں؟ اب مسئلہ تقدیر میں بحث "خلقِ افعالِ عباد" کے عنوان سے چلی اور اس میں کئی مذاہب پیدا ہوگئے جن کا خلاصہ حسبِ ذیل ہے۔

مسئلہ خلق افعالِ عباد

بندوں کے افعالِ اختیاریہ کا خالق کون ہے؟ بندوں میں اختیار ہے یا نہیں؟ اور وہ اختیار کس درجہ کا ہے؟ اس کا افعال میں کتنا دخل ہے؟ ان باتوں میں فرقِ اسلامیہ کا اختلاف ہوا ہے۔ قابلِ ذکر مذاہب حسبِ ذیل ہیں۔

نمبر ۱: معتزلہ کا مذہب یہ ہے کہ حق تعالیٰ نے بندہ میں قدرتِ تامہ اور اختیارِ کامل رکھا ہے۔ بندہ اپنے اس اختیار سے اپنے اعمال کا خود خالق ہے۔ اس کے کسی عمل جزئی میں حق تعالےٰ کی قدرت کا کوئی دخل نہیں ہے۔ ان لوگوں کو قَدَرِیَّہ کہا جاتا ہے۔ حدیث میں بطورِ پیشین گوئی کے آنحضرت صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم نے اس فرقہ کا تذکرہ کیا ہے اور ان کی مذمت کی ہے۔ اس نظریہ والوں کو قدریّہ کہنے کی دو وجہیں ہیں۔ (۱) یہ اپنے اندر قدرتِ تامہ مانتے ہیں جس سے اپنے افعال کا خود خلق کر سکیں۔ قدریہ کا معنیٰ ہوگا اپنے اندر ایسی قدرت ماننے والے (۲) یہ لوگ مسئلہ تقدیر میں زیادہ اُلجھتے تھے اور عقلی خوض کرتے تھے اس لئے ان کا نام قدریہ پڑ گیا۔

نمبر۲: جبریہ کا مذہب یہ ہے کہ بندہ میں کسی درجہ کا کوئی اختیار نہیں ہے بندہ اپنے افعال کا نہ کاسب ہے نہ خالق۔ اس کے افعال محض حق تعالیٰ کی قدرت سے صادر ہو رہے ہیں۔ بندہ مجبور محض ہے۔

نمبر۳: شیخ ابوالحسن اشعریؒ کی طرف اس بات کی نسبت کی گئی ہے کہ بندہ میں صفتِ اختیار تو ہے لیکن اس اختیار کا اس کے افعال میں دخل کوئی نہیں ہے۔ یہ مذہب بھی جبریہ کی طرف ہی راجح ہے۔ اس لئے کہ جب افعال میں اختیار کا دخل نہ مانا تو افعال میں بندہ کو مجبور ہی سمجھا۔ نہ معلوم اس قول کی نسبت شیخ اشعری کی طرف صحیح ہے یا نہیں ؟ بعض کتابوں میں ان کی طرف یہ نسبت کی گئی ہے۔

نمبر۴: جمہور اہل السنۃ والجماعت کا مسلک یہ ہے کہ بندہ میں صفتِ اختیار ہے اور اُس اختیار سے یہ اپنے افعال کا کسب کرتا ہے۔ لیکن یہ اختیار اس درجہ کا نہیں ہے کہ اپنے افعال کا خالق بھی خود ہو بندہ کے افعال کا کاسب بندہ ہے خالق حق تعالیٰ ہیں۔

خلاصہ یہ کہ معتزلہ نے بندہ کے افعالِ جزئیہ میں صرف بندہ کی قدرت کا دخل تسلیم کیا ہے۔ ان میں باری تعالیٰ کی قدرت کا کوئی دخل تسلیم نہیں کیا اور جبریہ نے اس کے برعکس صرف باری تعالیٰ کی قدرت کا دخل تسلیم کیا ہے۔ بندہ میں کسی قسم کا بھی اختیار نہیں مانتے۔ اہل السنۃ والجماعت نے بندہ کے ہر فعل جزئی میں دونوں قدرتوں کا دخل تسلیم کیا ہے۔ باری تعالیٰ کی قدرتِ خالقہ کا بھی اور بندہ کی قدرتِ کاسبہ کا بھی۔

مسئلہ تقدیر کے مشکل ہونے کا راز

افعالِ عباد کے بارے بظاہر وجدان اور نصوص میں تعارض معلوم ہوتا ہے۔ آدمی کا وجدان یہ کہتا ہے کہ میں یہ افعال خود کر رہا ہوں۔ ادھر نصوص یہ کہتی ہیں کہ ہر کام مشیتِ حق سے ہو رہا ہے یُضِلُّ مَن یشاء ویھدی من یشاءُ۔ معتزلہ نے کہا کہ ہم وجدان کا انکار کیسے کریں ؟ ہم یہی سمجھتے ہیں کہ اپنے افعال کے ہم خود خالق ہیں۔ نصوص میں تاویلات بلکہ تحریفات کرنے لگے۔ جبریہ کہنے لگے کہ ہم تو نصوص کی روشنی میں یہی سمجھتے ہیں کہ سب کچھ حق تعالیٰ کر رہے ہیں۔ انہوں نے وجدان کا انکار کر دیا۔

اہل السنۃ والجماعت نہ تو ایسے سُفہاء ہیں کہ وجدانِ صحیح اور صریح کا انکار کریں۔ نہ ایسے بے دین بننے کے لئے تیار ہیں کہ نصوص میں توڑ مروڑ اور تاویلات اور تحریفات کریں۔ انہوں نے یہ فیصلہ کیا بندہ کے ہر فعل اختیاری میں قدرتین کا دخل ہے۔ بندہ کی قدرتِ کاسبہ کا بھی اور حق تعالیٰ

کی قدرتِ خالقہ کا بھی۔ نہ نصوص کا انکار ہوا نہ وجدان کا۔

معتزلہ تو ایسے موقع پر یہ کہدیتے ہیں کہ ہم تو یہ بات نہیں مان سکتے اس لئے کہ اس بات کی کہیں نظیر نہیں ملتی کہ ایک فعل میں اس انداز سے دو قدرتوں کا دخل ہو۔ کوئی بات اگر دلیل سے ثابت بھی ہو جائے مگر اس کی نظیر نہ ملتی ہو تو معتزلہ اس دلیل میں تحریف شروع کر دیتے ہیں۔ لیکن اہل السُّنۃ والجماعت نورِ سُنّت کی برکت سے کامل عقل رکھتے ہیں۔ وہ کہتے ہیں کہ جب کوئی ممکن مخبرِ صادق صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم کے ارشاد سے ثابت ہو جائے تو اُسے تسلیم کرنا واجب ہے۔ اس کا ماننا نظیر نظر آنے پر موقوف نہ رکھنا چاہیئے۔

کسی چیز کے وجود کے لئے اس پر دلیلِ صحیح کا قائم ہو جانا کافی ہے اس کے ماننے کے لئے اس کی نظیر کا شرط قرار دینا علمی اور عقلی کمزوری ہے۔ اس لئے کہ اگر اس چیز کی نظیر مل بھی جائے تو نظیر کو تسلیم کرنے کے لئے اور نظیر چاہیئے وھلُمَّ جَرًّا۔ اس طرح سے تسلسل لازم آئے گا۔ جب بالآخر کسی چیز کو بغیر وجودِ نظیر کے ماننا پڑا تو ابتداءً ہی یہ شرط لگانا صحیح نہ ہوا۔ لہٰذا ہم وجدان اور نصوص کے تقاضے سے بندہ کے ہر فعلِ اختیاری میں قدرتین کا دخل تسلیم کرتے ہیں۔ بندہ اپنے اختیار سے اس کا کاسب ہے۔ اور حق تعالیٰ اپنی قدرتِ تامہ سے اس کے خالق ہیں۔

معتزلہ کا مغالطہ یہاں معتزلہ جذباتی عنوان سے یہ مغالطہ دینے کی کوشش کرتے ہیں کہ ہمارا وجدان صاف بتا رہا ہے کہ ہم مختار ہیں۔ یہ مُلّا اس کا مقام گرا رہا ہے۔ اس کو مجبور ثابت کرنے کی کوشش کرتا ہے۔ ہم مختار ہیں۔ یہ اُسے مجبور قرار دیتا ہے اس نے انسان کے مقام کو گرا دیا ہے۔

جواب اس مغالطہ کا جواب یہ ہے کہ یہ بات خلافِ حقیقت اور خلافِ واقع ہے۔ شریعتِ مقدّسہ نے مختار کو مجبور نہیں کیا بلکہ انسان مجبورِ محض تھا اِختبار کے لئے اسے اختیار سے نوازا جیساکہ فرمایا ھل اتی علی الانسان حین من الدھر لم یکن شیئًا مذکورًا۔ انا خلقنا الانسان من نطفۃ اَمْشَاجٍ نَبْتَلِیْہِ فجعلناہ سمیعًا بصیرًا یعنی ابتلاء کے لئے اسے اختیار دے دیا تو اس کی شان بڑھی ہے کہ مجبور سے مختار بنا دیا گیا۔ باقی رہی یہ بات کہ تم انسان کے اختیار کو مستقل کیوں نہیں تسلیم کرتے تو جواب یہ ہے کہ اس کی کونسی چیز مستقل ہے۔ جو آپ اس کے اختیار کے مستقل ہونے کا مطالبہ کر رہے ہیں۔ اس کا وجود، اس کی ذات، اس کی صفات، اس کی ساری قوتیں سب غیر مستقل ہیں۔ امکان کے ساتھ استقلال کا جمع

ہونا محال ہے۔

اہل السنۃ والجماعۃ کی تائید اور معتزلہ کی تردید میں چند نصوص

قرآن پاک کی سینکڑوں آیات معتزلہ کے مذہب کی واضح تردید کر رہی ہیں۔ مثلاً فرمایا یُضِلُّ مَنْ یَشَاءُ وَیَھْدِیْ مَنْ یَشَاءُ۔ اس قسم کی بہت سی آیتیں ہیں کہ ہماری ہدایت اور ضلالت کے ہر کام میں قدرتِ حق کا بھی دخل ہے۔ فرمایا خالق کل شیئٍ۔ کہیں فرمایا۔ خَلَقَ کُلَّ شَیْئٍ۔ کہیں فرمایا۔ خلقکم وما تعملون۔ ما تعملون میں ما مصدریہ ہے معنی یہ ہوا۔ خلقکم واعمالکم۔ کہیں فرمایا۔ الالہ الخلق والامر۔ خالقیت کو انہیں کی ذات میں منحصر کیا ہے اور قرآن پاک نے بارہا یہ فرمایا ہے کہ ہدایت اور ضلالت کے سب کام اُسی کی مشیت سے ہوتے ہیں۔ مثلاً فرمایا لَوْ یَشَاءُ اللّٰہُ لَھَدَی النَّاسَ جَمِیْعًا۔ معلوم ہوا کہ سب کی ہدایت اس نے نہیں چاہی تھی اس لئے سب کو ہدایت نہیں ملی۔ ولو شاء اللّٰہ ما اقتتل الذین من بعدھم۔ قرآن یہ بھی کہتا ہے۔ وَمَا تَشَاءُوْنَ اِلَّا اَنْ یَشَاءَ اللّٰہُ۔ یعنی تمہاری مشیت بھی اسکی مشیت کے تابع ہے۔ تمہاری مشیت ادھر ہی چلتی ہے جدھر وہ چلانا چاہتا ہے۔

جبریہ کی تردید

جبریہ کا مذہب نہایت واہیات ہے۔ وجدان صریح کے بھی خلاف ہے نصوص کے بھی خلاف ہے۔ انسان کا وِجدان صراحۃً اس کو بتا رہا ہے کہ اس کے افعال اختیاریہ اس کے اختیار سے صادر ہو رہے ہیں۔ بلکہ انسان کے مختار ہونے کا علم حیوانات تک کو ہے۔ بعض جانوروں کے جب لاٹھی ماری جاتی ہے تو وہ لاٹھی پر حملہ نہیں کرتے لاٹھی مارنے والے کے پیچھے پڑتے ہیں۔ وہ سمجھتے ہیں کہ لاٹھی مجبور ہے۔ اور مارنے والا مختار ہے۔ اگر چھت میں سے لکڑی گر کر کسی کے سر پر لگ جائے تو کسی پر غصہ نہیں آتا۔ اور یہی لکڑی اگر کسی نے جان بوجھ کر ماردی ہو تو اس پر غصہ آتا ہے۔ سمجھتا ہے کہ پہلی لکڑی لگنے میں کسی کے بھی اختیار کا دخل نہیں تھا۔ اس میں اختیار کا دخل ہے۔ ہر آدمی مستقبل کے کچھ نہ کچھ ارادے کرتا رہتا ہے کہ میں کل یہ کروں گا یہ نہیں کروں گا۔ اگر اس میں اختیار نہیں مجبورِ محض ہے تو ارادہ کیسا! اپنی بعض اختیاری کمزوریوں پر انسان کو پشیمانی لاحق ہوتی ہے کہ کاش میں یہ کام کرلیتا یا نہ کرتا۔ یہ پشیمانی فرع ہے۔ اس بات کی کہ اپنے آپ کو مختار سمجھ رہا ہے۔ غیر اختیاری بیماری پر کوئی بھی پشیمان نہیں ہوتا۔ ہاتھ کی حرکتِ رَعشہ اور حرکتِ کتابت میں فرق کون نہیں سمجھتا۔ آدمی میں اختیار کا پایا

جانا اَجلی البدیہیات میں سے ہے۔ والحق انہٗ من اَجلی البدیھیات کالنور والسرور۔
یہ مذہب نصوص کے بھی خلاف ہے۔ قرآن پاک میں صاف آتا ہے لایکلف اللّٰہ نفساً الا وسعہا۔ یعنی آدمی میں جس قدر وسعت اور اختیار ہوتا ہے۔ اسی کے مطابق اُس کو مکلف بنایا جاتا ہے۔ اگر اس میں وسعت اور اختیار نہ مانا جائے تو شریعتوں کو لغو کہنا لازم آتا ہے۔ تکلیف کا مدار تو ہے ہی اختیار پر۔ اس لئے کہ احکام شریعت پر عمل کرنیکا مکلف بنانا یہ اختبار کیلئے ہے اور امتحان فرع ہے اختیار کی جسمیں اختیار نہیں اسکے امتحان کا کوئی معنی ہی نہیں۔ قرآن پاک میں ہے۔ وماتشاؤن الا ان یشاء اللّٰہ یہ آیت معتزلہ جبریہ دونوں کی کھلے طور پر رَدّ کر رہی ہے۔ اس میں دُو باتیں ثابت کی گئی ہیں۔ ایک یہ کہ تم میں مشیت ہے دوسرے یہ کہ تمہاری مشیت اللّٰہ کی مشیت کے تابع ہے۔ مشیت ثابت کر دی کہ تم میں ہے اس سے جبریہ کی رَدّ ہو گئی۔ لیکن وہ مشیت مشیتِ حق کے تابع ہے اس سے معتزلہ کی رَدّ ہو گئی۔ وہ بندہ میں مشیت تامہ اور قدرتِ تامہ خالقہ مانتے ہیں۔ غرضیکہ دونوں مذہب نصوص کے خلاف ہیں۔

مسئلہ تقدیر پر اہم شبہات کے جوابات

معتزلہ کا اہم اشکال۔ وہ کہتے ہیں کہ گناہوں کے خالق ہونے کی نسبت تم باری تعالیٰ کی طرف کرتے ہو۔ یہ کہتے ہو کہ کفر، شرک، زنا وغیرہ کا خالق اللّٰہ ہے۔ یہ باری تعالیٰ کی شان میں سوءِ اَدب ہے۔

الزامی جواب۔ بندہ جس اختیار سے گناہ کرتا ہے اس قدرت اور اختیار کا خالق تم بھی اللّٰہ ہی کو مانتے ہو۔ کیا یہ سوءِ اَدَب نہیں ہے۔ جن آلات واسباب سے بندہ گناہ کرتا ہے ان کا خالق آپ بھی اللّٰہ ہی کو مانتے ہیں۔ جن اعضاء اور جوارح سے بندہ گناہ کرتا ہے۔ ان کا خالق تم بھی اللّٰہ ہی کو مانتے ہو۔ کیا یہ سوءِ اَدَب نہیں ہے؟ تمام شرور وفساد کا مَنبع اور سرچشمہ ابلیس ہے۔ جو خزانۂ شر ہے۔ اس کا خالق آپ کے نزدیک بھی اللّٰہ ہے فما ھو جوابکم ھو جوابنا۔ تمہارے مذہب پر بندوں کی مخلوقات اللّٰہ کی مخلوقات سے بڑھ جاتی ہیں مثلاً حق تعالےٰ نے ایک زید کو پیدا کیا ہے۔ زید اپنی عمر میں کروڑوں کی تعداد میں افعالِ اختیاریہ کرتا ہے۔ تمہارے نزدیک اللّٰہ نے تو صرف زید کو پیدا کیا اور زید کے کروڑوں افعالِ اختیاریہ کو خود زید نے پیدا کیا۔ اسی طرح سے اور بندوں کو قیاس کر لیا جائے۔ تو بندوں کے مخلوقات اللّٰہ کے مخلوقات سے بڑھ گئے اور ہمارے مذہب میں خالقیت صرف اسی کی شان ہے۔ اللّٰہ کے علاوہ کوئی بھی کسی چیز کا خالق نہیں۔ ہمارا

مذہب سراپا ادب ہے تم نے بے ادبی کی ہے۔

معتزلہ کے مذہب پر بندے کے مقابلے میں باری تعالیٰ کو ہر ہر محاذ پر شکست فاش کا سامنا کرنا پڑ رہا ہے۔ کیونکہ ان کا مذہب یہ ہے کہ اللہ کی مشیّت یہ تھی کہ زید صرف طاعت کرے۔ لیکن اللہ کی مشیّت کے خلاف زید کبھی زنا کرتا ہے۔ غیبت کرتا ہے۔ شراب پیتا ہے۔ غرضیکہ جو گناہ بھی یہ کرتا ہے اللہ کی مشیّت کے خلاف کرتا ہے۔ اللہ کی مشیّت یہ تھی کہ طاعت کرے۔ اس کی مشیّت ہوئی معصیت کی۔ تو اللہ کی مشیّت ہار گئی بندہ کی مشیّت جیت گئی۔ جو جو بندہ جو جو گناہ بھی کرتا ہے وہاں یہی بات ہے کہ مشیّت حق ہار رہی ہے اور مشیّت عبد جیت رہی ہے انکے مذہب پر بات یوں بنی ماشاء العبد کان وماشاءُ اللہ لم یکن۔

بخلاف اہل السنۃ والجماعت کے۔ ان کے نزدیک معصیت اور طاعت دونوں اس کی مشیّت سے ہوتی ہیں۔ دونوں کا خالق بھی وہی ہے۔ البتہ راضی صرف طاعت پر ہے۔ تو ہمارے مذہب پر بات یوں بنی ماشاء اللہ کان ومالم یشأ لم یکن۔

تحقیقی جواب۔ ایک ہے خَلق اور ایک ہے کَسب۔ خَلق کا معنی ہے اِحداثُ الاستطاعۃ فی العبد۔ اور کسب کا معنیٰ ہے استعمال الاستطاعۃ المُحدَثۃ۔ دونوں کے احکام جداگانہ ہیں۔ کسبِ خیر محمود ہے اور کسبِ شر مذموم ہے۔ لیکن خلق خواہ کسی چیز کا ہو وہ خالق کا کمال ہے۔ خلق خیر بھی محمود ہے اور کمال خالق ہے اور خلقِ شر بھی محمود ہے اور خالق کا کمال ہے۔ جیسے تلوار کا بنانا یہ صانع کا کمال ہے۔ البتہ اس کے استعمال میں دو درجے ہو جائیں گے۔ اچھی جگہ استعمال کی تو خیر ہے بُری جگہ استعمال کی تو شر ہے۔ لیکن تلوار کا صانع ہر صورت میں باکمال سمجھا جائے گا۔ یا یوں سمجھا جائے کہ سُورج کی شُعاع اس کا کمال ہی ہے خواہ وہ گلشن پر پڑے یا گندگی کے ڈھیر پر پڑے۔ اسی طرح سے خالق کا نُورِ خلق اس کا کمال ہی ہے۔ خواہ وہ ابلیس پر پڑے۔ خواہ آدمؑ پر پڑے۔ دونوں کا خلق اس کے لئے کمال ہے۔

نیز کسبِ شر میں کوئی مَصلحت اور حکمت نہیں ہے۔ بلکہ خلاف حکمت ہے۔ لیکن خلق شر میں بھی ایسی ہی حکمت ہے جیسی خلق خیر میں مجموعہ عالم میں حُسن تب ہی پیدا ہوتا ہے جب کہ اس میں خیر و شر دونوں رنگ موجود ہوں۔

ع گلہائے رنگ رنگ سے ہے رونق چمن اے ذوق اس جہاں کو ہے زیب اختلاف سے

غرضیکہ خیر اور شر دونوں کا خلق متضمن حکمت ہے۔ اس لئے خلق ہر چیز کا، کمال ہے۔ خلق طاعت بھی کمال، خلق معصیت بھی کمال۔ ہم کمال سمجھ کے دونوں کی نسبت باری تعالےٰ کی

طرف کرتے ہیں یہ سوءِ ادب نہیں ہے۔ ہاں اس کمال کو اس سے ہٹا کر کسی اور کی طرف منسوب کر دینا یہ شرک اور سوءِ ادب ہے۔

کسب میں بندہ جس فعل کا کسب کرتا ہے وہ فعل اس کاسب کے ساتھ قائم ہے۔ جیسے رنگ کپڑے کے ساتھ قائم ہے جس کپڑے کے ساتھ حُمرت قائم ہو وہ احمر ہے۔ جس کے ساتھ سواد قائم ہو۔ وہ اسود ہے جس کے ساتھ خضرت قائم ہو وہ اخضر ہے۔ غرضیکہ ہر قائم ماقام بہ کی صفت بنتا ہے۔ جس فعل کا کسب کیا گیا ہے وہ چونکہ بندہ کے ساتھ قائم ہے اس لئے وہ بندہ کی صفت بنے گا۔ اگر کسبِ زنا کیا تو چونکہ زنا اس کے ساتھ قائم ہے اس لئے وہ زانی بن گیا۔ اگر کسب صلوٰۃ کیا تو صلوٰۃ اس کے ساتھ قائم ہے اس لئے وہ مصلّی بن گیا۔ غرضیکہ اگر کسبِ خیر کیا تو وہ خیر بن گیا کیونکہ خیر اس کے ساتھ قائم ہے۔ اگر کسبِ شرارت کیا تو شرارت اس کے ساتھ قائم ہے وہ شریر بن گیا لیکن مخلوق خالق کے ساتھ قائم نہیں ہوتی خواہ خیر ہو خواہ شر۔ وہ اس سے منفصل ہے۔ اس کی صفت نہیں ہے اس لئے اس کے اچھے یا برُے ہونے سے خالق کا اچھا یا برُا ہونا لازم نہیں آتا۔ اس کے ساتھ تو صرف شانِ خلق اور شانِ ایجاد قائم ہے۔ اور خلق ہر صورت میں کمال ہی ہے خواہ کسی چیز کا خلق ہو۔ اس لئے خلقِ خیر بھی اسکا کمال ہے خلقِ شر بھی اسی کا کمال ہے اسی طرح وہ کفر کا بھی خالق ہے ایمان کا بھی خالق ہے جب یہ کہیں گے کہ اس نے خلقِ کفر کیا تو ہم نے اس کی طرف ایک کمال کی نسبت کی ہے اس کو کامل کہا ہے جیسا کہ خلقِ ایمان کی نسبت کمال کی نسبت ہے۔ اس لئے یہ کہنا کہ وہ خالقِ کفر ہے اور خالقِ معصیت ہے ایسے ہی ہے جیسے یہ کہنا کہ وہ خالقِ ایمان اور خالقِ طاعت ہے تو یہ سوءِ ادب نہیں ہے۔ سوءِ ادب یہ ہے کہ اس کمال کی نسبت اس سے کاٹ کر کسی اور کی طرف کر دی جائے۔

فوائد اعتقادِ تقدیر

تقدیر پر اعتقاد رکھنا ضروریاتِ دین میں سے ہے۔ اس اعتقاد کے بغیر کوئی مسلمان نہیں ہو سکتا۔ تقدیر کو ماننا حقیقت کو تسلیم کرنا ہے۔ اس عنوان کے ماتحت یہ بتانا ہے کہ تقدیر کے اعتقاد میں انسان کے لئے بہت فوائد و برکات ہیں۔ تقدیر کو ماننا حقیقت شناسی تو ہے ہی اس کے علاوہ اس سے اور بہت سے فوائد حاصل ہوں گے مثلاً۔

نمبر۱:۔ تقدیر کا اعتقاد و استحضار رکھنے والے پر خواہ کتنے ہی مصائب آئیں وہ زیادہ گھبراتا نہیں ہے طبیعی صدمہ اور تکلیف تو مصیبت سے ہوتی ہی ہے اور ہونی بھی چاہیئے۔ لیکن عقلی طور

پر یہ مطمئن ہوتا ہے۔ اس لئے کہ یہ سمجھتا ہے کہ جو مصیبت مجھ پر آئی ہے یہ کوئی نئی بات نہیں۔ یہ میرے لئے مقدر ہی تھی اور پھر اس مصیبت کے بھیجنے والے میرے محبوب ہیں اور مہربان ہیں اور حکیم ہیں۔ اس میں اُن کی حکمتیں ہیں اور اس عنوان سے مجھ پر مہربانی کرنا مقصود ہے۔ اس عقلی اعتقاد اور اطمینان کی برکت سے وہ طبعی صدمہ حد سے نہیں گزرتا۔ بہت جلد دور ہو جاتا ہے۔

نمبر ۲: تقدیر کا اعتقاد رکھنے والا ناجائز تدابیر اور اسباب اختیار کرنے سے گریز کرے گا۔ وہ یہ سمجھے گا کہ ہونا تو وہی ہے جو میرے لئے مقدر ہے پھر میں ناجائز اسباب اختیار کر کے کیوں مجرم بنوں؟

نمبر ۳: تقدیر پر اعتقاد و استحضار رکھنے والا کسی حالت میں بھی عُجب اور خود پسندی میں مبتلا نہیں ہوتا وہ سمجھتا ہے کہ میری جو بھی اچھی حالت ہے اس میں میرا تو کوئی کمال ہے نہیں۔ یہ تو اُن کی طرف سے مقدر ہے۔

نمبر ۴: تقدیر پر اعتقاد و استحضار رکھنے والا کبر و غرور سے محفوظ رہتا ہے۔ اس کے پاس کتنی بھی خوبیاں موجود ہوں وہ ڈرتا رہتا ہے کہ نامعلوم مستقبل میں میرے لئے کیا مقدر ہے؟

نمبر ۵: کسی کام کے کتنے زوردار اسباب جمع ہو جائیں اعتقادِ تقدیر رکھنے والا کبھی ان اسباب پر فریفتہ نہیں ہوگا۔ نہ ان پر نظر جمائے گا۔ اس کی نظر حق تعالیٰ پر ہی رہے گی۔ وہ سمجھتا ہے کہ کوئی سبب اس وقت تک کام نہیں کرسکتا جب تک وہ اثر نہ ڈالیں۔ نہ معلوم انہوں نے میرے لئے کیا مقدر کیا ہے ہو سکتا ہے کہ یہی مقدر ہو کہ ان اسباب کو بے اثر کر دینا ہے اور کام نہیں ہونے دینا۔

نمبر ۶: کسی کام کے اسباب خواہ کتنے ہی کمیاب یا نایاب ہوں تقدیر پر اعتقاد رکھنے والا کبھی مایوس نہیں ہوگا۔ وہ سمجھیگا کہ اگرچہ اس کام کے اسباب تھوڑے ہیں ہو سکتا ہے کہ سبب ساز انہی تھوڑوں میں اثر پیدا کر دے۔ یا فوری طور پر اور اسباب بنا دے۔ اس لئے وہ ایسی حالت میں بھی ہمت نہیں ہارتا۔ اور جو تقدیر کا قائل نہیں وہ ایسی حالت میں مایوس ہو کر بیٹھ جاتا ہے کوشش بھی چھوڑ دیتا ہے۔

فائدہ اس آخری فائدہ سے ملحدین کے ایک مغالطہ کا جواب بھی ہو گیا۔ وہ کہتے ہیں کہ اسلام نظام چلانے میں کبھی کامیاب نہیں ہو سکتا۔ اس لئے کہ اس نے عقیدۂ تقدیر پیش کیا ہے۔ اس کو ماننے والا بے کار ہو کر بیٹھ جاتا ہے۔ تدبیر نہیں کرتا۔ یوں کہتا ہے کہ ہو گا تو وہی جو مقدر ہے تدبیر کر کے کیا لینا ہے۔ اس آخری

فائدہ سے یہ سمجھ میں آیا کہ تقدیر کو ماننے والا ایسے وقت بھی تدبیر کرتا ہے جب کہ اس کام کے اسباب نظر نہیں آرہے ہوتے۔ ایسے موقع پر سب ہمت ہار کر بیٹھ جاتے ہیں لیکن قائل تقدیر کی ہمت اب بھی جوان ہوتی ہے۔ وہ سمجھتا ہے کہ شاید اسباب قلیلہ ہی میں حق تعالےٰ اثر پیدا فرمادیں یا غیب سے اور اسباب پیدا فرمادیں۔ مسلمانوں کی تاریخ اس عقیدہ کی برکت سے ایسے نازک مرحلوں پر بھی ہمت و جانمردی کی داستانوں سے بھری ہوئی ہے۔

شبہ جب انسان کی ہدایت وضلالت کے سارے کام اللہ ہی کی مشیت سے ہوتے ہیں اس کی مشیت کے بغیر نہ ایمان وطاعت ہوتا ہے نہ کفر ومعصیۃ سب کا خالق وہی ہے پھر بندے سے مؤاخذہ کیوں؟

جواب بے شک سب اسی کی مشیت سے ہورہا ہے اور اور جو کچھ ہم سے واقع ہورہا ہے اللہ پہلے سے ہی اس کو جانتا ہے اور اسی کی قضاء وقدر سے ہورہا ہے۔ اور وہی خالق ہے اس کے باوجود انسان سے مؤاخذہ اور اس کو جزا معقول چیز ہے اس لئے کہ جزاء وسزا کا دارومدار اختیار پر ہے۔ مختار سے مؤاخذہ ہونا چاہیئے۔ جو کچھ بندوں سے ہورہا ہے اگرچہ پہلے سے اللہ تعالیٰ اس کو جانتے ہیں، اور مقدر کر رکھا ہے۔ لیکن پہلے سے علم میں ہونا اور مقدر ہونا انسان کے اختیار کا سالب نہیں بلکہ جالب اختیار ہے اللہ نے مثلاً زید کی تقدیر میں یہ لکھا ہے کہ اپنے اختیار سے فلاں وقت نماز پڑھے گا یا اپنے اختیار سے فلاں وقت زنا کرے گا۔ تو جس طرح زید کا نماز پڑھنا یا زنا کرنا علمِ باری اور تقدیر میں ہے۔ یہ بھی تو تقدیر میں لکھا ہے اور اللہ کے علم میں ہے کہ اس نے نماز اور زنا اپنے اختیار سے کرنے ہیں زید کا مختار ہونا بھی مقدر ہے اور اللہ کے علم میں ہے اور تقدیر اور علمِ باری کے خلاف ہو نہیں سکتا۔ اس علم اور تقدیر کے مطابق جیسے یہ ضروری ہے کہ وہ نماز اور زنا کا کام کرے گا۔ یہ بھی ضروری ہے کہ وہ مختار ہو کر ایسا کرے گا۔ تقدیر نے اور علمِ باری نے بندے کے اندر اختیار ہونے کو پختہ کر دیا ہے اور جزا سزا مختار سے ہونی چاہیئے۔ خیال کیجئے کہ اللہ کے علم میں جیسے افعال زید ہیں خود اپنے افعال بھی تو اللہ کے علم میں ہیں۔ کیا کوئی یہ کہہ سکتا ہے کہ (نعوذ باللہ) چونکہ اللہ اپنے افعال کو پہلے جانتا ہے اور اللہ کے علم کے خلاف ہو نہیں سکتا اس لئے اللہ کے افعال میں ان کا اختیار نہیں ہے۔

شبہ شریعت کا یہ مسئلہ ہے کہ رضاء بالقضاء ضروری ہے اللہ کی ہر قضاء پر راضی رہنا

واجب ہے۔ اور قضا و قدر میں قضا سے کفر و معصیت بھی داخل ہیں اہلسنت کا عقیدہ یہ ہے کہ نیکی اور بدی ایمان و کفر سب کا خالق اللہ ہے سب اسی کی قضاء و قدر سے ہوتے ہیں اس کا مطلب یہ ہوگا کہ کفر و معصیت پر بھی رضا رکھی جائے حالانکہ یہ بھی شریعت کا مسئلہ ہے کہ کفر و معصیۃ پر رضا کفر ہے۔ تو اہل السُّنت کے نظریہ کے مطابق شریعت کے احکام میں منافات لازم آئے گی۔

جواب قضاء اور چیز ہے مقضی اور چیز ہے تقدیر اور چیز ہے مقدر اور چیز ہے۔ قضاء اور قدر اللہ کا فعل ہے رضاء اس پر ضروری ہے اس لئے کہ اللہ کے قضاء خیر و شر میں حکمتیں ہیں سب خیر اور محمود ہیں کما مر۔ اور مقضی اور مقدر اور چیز ہے۔ یعنی وہ چیز جس کو اللہ نے پیدا کیا جیسے ایمان، طاعت، کفر، معصیت۔ ہر مقضی پر رضا ضروری نہیں بلکہ اس میں تفصیل ہے کہ بعض مقضی پر رضا واجب ہے۔ جیسے ایمان و طاعت اور بعض مقضی اور مقدر پر رضا حرام اور کفر ہے۔ جیسے کفر و معصیت۔ سائل نے قضاء اور مقضی میں فرق نہیں کیا۔ قضاء اللہ کا فعل ہے اس پر رضا ضروری ہے اور مقضی اور مقدر اللہ کی صفت نہیں اس میں خیر بھی ہوتا ہے اور شر بھی ہر ایک پر رضا ضروری نہیں۔

مراتبِ تقدیر

علماء کرام نے تقدیر کے کئی مرتبے لکھے ہیں۔

(۱) حق تعالیٰ کا علمِ ازلی۔ یعنی تمام واقعات کے وقوع سے پہلے حق تعالیٰ کو ازل ہی سے ان کا علم ہے۔ اصل تقدیر اسی کا نام ہے۔

(۲) جو کچھ ہونے والا تھا حق تعالیٰ نے اپنے علمِ ازلی کے مطابق لوح محفوظ میں لکھوا دیا ہے۔ لوح محفوظ میں لکھا ہوا بھی تقدیر کا ایک مرتبہ ہے۔ لیکن یہ حق تعالیٰ کے علمِ ازلی ہی کی حکایت ہے کوئی الگ چیز نہیں۔ اس کے لکھوائے جانے میں حکمتیں ہیں۔

(۳) حق تعالیٰ نے جب آدم علیہ السلام کو پیدا فرمایا تو ان کی پشت پر ہاتھ پھیرا اور ان کی کچھ اولاد نکالی۔ ان کے بارہ میں یہ اعلان فرمادیا کہ یہ جنتی ہیں۔ پھر ان کی اولاد کی ایک اور جماعت نکالی۔ ان کے بارہ میں یہ اعلان فرمایا کہ یہ دوزخی ہیں۔ لیکن یہ فیصلہ بھی کوئی نئی بات نہیں۔ ان جنتیوں کا جنتی ہونا اور دوزخیوں کا دوزخی ہونا پہلے سے اللہ کے علمِ ازلی میں بھی تھا۔ اور لوح محفوظ میں بھی یہ لکھا ہوا تھا۔ یہ اُسی کا ایک حصہ تھا۔ بعض حکمتوں کے لئے اس کا الگ اعلان کیا گیا۔

(۴) حدیث میں آتا ہے کہ بچہ جب ماں کے پیٹ میں ہوتا ہے تو حق تعالیٰ فرشتے کو بھیجتے

ہیں وہ اس کے بارے میں چند امور لکھ دیتا ہے مثلاً یہ کہ اس کی عمر کتنی ہوگی۔ روزی تنگ ہوگی یا فراخ، شقی ہوگا یا سعید وغیرہ وغیرہ۔ یہ نوشتہ بھی کوئی الگ چیز نہیں ہے جو کچھ لوحِ محفوظ میں لکھا ہوا تھا اُسی کا ایک حصہ ہے۔

(۵) تقدیرِ حولی۔ ہر سال شب برات میں آیندہ سال تک ہونے والے واقعات اور حوادث یعنی کس نے مرنا ہے کس نے پیدا ہونا ہے ان امور کا فیصلہ ملائکہ کو بتا دیا جاتا ہے۔ یہ بھی نوشتۂ لوحِ محفوظ ہی کا ایک حصہ ہے۔ کوئی اس سے معارض بات نہیں ہے۔

(۶) تقدیرِ یومی۔ روزانہ ہونے والے واقعات و حوادث ملائکہ کو بتا دیئے جاتے ہیں یہ بھی ماقبل ہی کا ایک حصہ ہے ان سب مراتب پر قضا و تقدیر کا اطلاق کرتے رہتے ہیں۔ ان میں کوئی تعارض نہیں ہے ہر بعد والا مرتبہ پہلے ہی کا ایک حصہ ہے۔

اہم تنبیہ شریعت نے مسئلہ تقدیر میں گفتگو کرنے سے منع فرمایا ہے بسلامتی کا راستہ یہ ہے کہ علوم وحی کی اِتباع کی جائے۔ شریعت جن عقائد و اعمال اخلاق کا حکم کرتی ہے۔ ان کو اختیار کیا جائے۔ علوم وحی بے غبار، منزہ، خطرات سے پاک، صحیح اور مستقیم علوم ہیں۔ ان میں یہ گنجائش ہی نہیں کہ ان پر دماغی مشاقی کی جا سکے۔ علوم وحی میں دماغی مشاقی کا ثمرہ انتشار ذہنی کے سوا کچھ نہیں۔ بالخصوص مسئلہ تقدیر جیسے عمیق دقیق مسائل میں جب گفتگو کی جائے گی۔ تو بحث اور جدل کے کئی نکتے پیدا ہوں گے۔ جس کا انجام انکار کے خطرات ہو سکتے ہیں۔ جس چیز کا انجام اور انتہا قبیح ہو۔ شریعت اس کی ابتدا ہی کی اجازت نہیں دیتی۔ مطلب کہنے کا یہ ہے کہ مسئلہ تقدیر میں جو گفتگو سے روکا گیا ہے اس کا منشا یہ نہیں ہے کہ اس مسئلہ میں تعلیم شریعت میں کچھ کجی اور میل ہے بلکہ روکنے کا منشا یہ ہے کہ یہ مسئلہ ایسا گہرا سمندر ہے جس میں تیراکی ہر کس و ناکس کا کام نہیں۔ شفقتاً یہ تعلیم دی گئی ہے کہ تم ایسے سمندر میں تیرو ہی کیوں جس میں ننانوے فی صد امکانات ڈوبنے کے ہی ہوں۔ راہ سلامت اختیار کرو۔ وہ یہ ہے کہ اس دنیا میں جو شریعت کہتی ہے مانتے چلے جاؤ۔ شریعت اعمال کی ترغیب دیتی ہے تم کرتے چلے جاؤ۔ وہ جس درجہ کا تمہیں مختار بتاتی ہے مان لو وہ ہمارے اختیار اور مشیت پر اللہ کے اختیار اور مشیت کی بالادستی بتلاتی ہے۔ مان لو۔

آخرت میں یہ حقائق مشاہدۃً منکشف ہو جائیں گے۔ عالم غیب کے پردے کھل جائیں گے۔ کسی کو بھی کوئی خلجان باقی نہ رہے گا۔ لیکن سعادت مندوہ ہے جو یہاں تعلیم شریعت پر اعتماد کر کے مشاہدہ عینی کے بغیر ان عقائد کو تسلیم کرے اور امتحان میں پاس ہو جائے۔ یہ مسئلہ حقیقت میں

انسان کی آزمائش ہے۔ جس میں راہ کامیابی اتباع تعلیم وحی اور عقلی موشگافیوں سے اجتناب ہے۔

عن عبداللہ بن عمرو .... کتب اللہ مقادیر الخلائق ص۱۹

"خمسین الف سنۃ" میں عدد تحدید کے لئے نہیں بلکہ تکثیر کے لئے ہے۔ وکان عرشہ علی الماء۔ یہ مطلب نہیں کہ اس وقت عرش پانی پر مستقر تھا بلکہ مطلب یہ ہے کہ جس طرح اب عرش اور پانی کے درمیان بہت سی چیزیں حائل ہیں اس طرح سے اس وقت کوئی چیز حائل نہیں تھی۔

عن ابن عمر .... کل شئ بقدر حتی العجز والکیس۔

یہاں کیس اور عجز کے تقابل پر اشکال ہے وہ یہ کہ عجز کی ضد کیس نہیں آتی۔ بلکہ قدرت آتی ہے اور "کیس" کی ضد "عجز" نہیں آتی بلکہ اس کی ضد "بلادۃ" ہے دونوں میں تقابل صحیح نہ ہوا۔

اس عبارت کی دو توجیہیں کی گئی ہیں بعض نے تو کہا ہے کہ یہاں کیس کو قدرت کے معنی میں لے لیں اب اسکا تقابل عجز کیساتھ درست ہوگا یا عجز کو بلادۃ کے معنی میں لے لیں اب اسکا تقابل کیس سے درست ہوگا۔ لیکن یہ تکلف ہے۔ اچھی بات یہ معلوم ہوتی ہے کہ اصل میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم فرمانا چاہتے ہیں "حتی العجز والقدرۃ والبلادۃ والکیس" لیکن آپ نے بڑی جامعیت اور بلاغت کے ساتھ اختصار فرمایا کہ ہر دو ضدین میں سے ایک کو ذکر کر کے دوسری کو سامع کے فہم پر چھوڑ دیا جائے دوسری وہ خود سمجھ جائے گا۔

عن ابی ہریرۃ .... احتج آدم موسیٰ ص۱۹

اشکال اس واقع پر اشکال ہوتا ہے کہ حضرت آدم علیہ السلام نے تقدیر کو بہانہ بنایا ہے حالانکہ اعتذار بالقدر جائز نہیں ہے کیونکہ جب مجرم جرم کرتا ہے تو اپنے نفس کے تقاضا سے کرتا ہے لوح محفوظ میں پہلے دیکھ کر جرم نہیں کرتا کہ چونکہ لوح محفوظ میں میرا جرم کرنا لکھا ہوا ہے اس لئے مجھے یہ جرم کرنا چاہیئے۔

جواب (۱) عالم دنیا اور اس کے بعد کے عالموں کے حکموں میں فرق ہے۔ اعتذار بالقدر جو ناجائز ہے وہ اس دنیا میں ناجائز ہے دوسرے عالم کا حکم نہیں آدم علیہ السلام نے دنیا میں اعتذار بالقدر نہیں کیا بلکہ یہاں تو یوں کہا ربنا ظلمنا انفسنا الخ۔ اعتذار بالقدر آپ نے دوسرے عالم میں کیا ہے جیسا کہ حدیث میں "عند ربہما" کے لفظوں سے معلوم ہوتا ہے۔

جواب (۲) اعتذار بالقدر توبہ سے پہلے ناجائز ہے توبہ کر لینے کے بعد دل کی تسلی کیلئے اعتذار بالقدر جائز ہے بسا اوقات توبہ کر لینے کے باوجود آدمی کو اطمینان نہیں ہوتا ایسے موقع پر اعتذار بالقدر کی اجازت ہے۔ آدم علیہ السلام نے توبہ کرنے اور توبہ قبول ہونے کے بعد اعتذار بالقدر کیا ہے۔

عن عائشة .... دعی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم الی جنازة صبی الخ صنہ

سوال حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نے اس بچہ کو جنتی قرار دیا نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے اس پر انکار فرمایا۔ حالانکہ یہ بچہ مسلمانوں کا تھا اور اس بات پر تمام علماء امت کا اجماع ہے کہ مسلمان کا بچہ مرجائے تو وہ جنتی ہوتا ہے۔

جواب (۱) بعض شارحین نے کہا ہے کہ ابھی تک حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو وحی سے یہ بات معلوم نہیں ہوئی تھی یہ مسلمانوں کے بچے جنت میں جائیں گے۔ انکار کا مقصد یہ تھا کہ محض اپنے رائے سے مسئلہ کیوں بتاتی ہو۔

جواب (۲) اگر وحی کے ذریعہ اولادِ مسلمین کا جنتی ہونا معلوم ہو بھی چکا ہو۔ تب بھی انکار صحیح ہے۔ اس لئے کہ انکار اصول اور نفس مضمون پر نہیں کیونکہ اصول تو صحیح ہے انکار ہے عدم احتیاط فی التکلم پر کہنے کا مقصد یہ ہے کہ تم نے اس اصول صحیح کے انطباق میں احتیاط سے کام نہیں لیا۔ اس لئے کہ تمہارے پاس کوئی قطعی دلیل موجود نہیں کہ اس کے والدین واقعی مسلمان ہیں۔ اور یہ یقیناً اولاد المسلمین سے ہے۔ ایمان کا تعلق دل سے ہے تمہیں کسی کے دل کی حالت کا کیا علم؟

عن ابی هریرة .... انی رجل شاب الخ صنہ

حضرت ابوہریرة رضی اللہ عنہ نے گناہ کے خوف سے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے خصی ہونے کی اجازت مانگی۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جو کچھ انسان نے کرنا ہے وہ پہلے سے لکھا ہوا ہے۔ اگر عفت مقدر ہے تو عفیف رہے گا اور اگر معصیت مقدر ہے تو معصیت کر بیٹھے گا۔ اختصار سے کوئی فائدہ نہ ہوگا۔ اس کے باوجود اگر اختصار کرنا چاہو تو کرلو۔ مقصد اختصار سے روکنا ہے۔ اختص علی ذلك اوذره میں امر تخییر کے لئے نہیں بلکہ تہدید کے لئے ہے۔

عن ابی موسیٰ قال قام فینا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم الخ صنہ

یخفض القسط ویرفعه۔ قسط کی مختلف تفسیریں کی گئی ہیں۔

(۱) قسط سے مراد رزق ہے۔ کسی کے رزق کو کم کردیتا ہے اور کسی کے رزق کو زیادہ۔

(۲) قسط سے مراد میزان عمل ہے۔ کسی کے میزان کو اونچا کردیتا ہے اور کسی کے میزان کو پست یعنی کسی کو نیکیوں کی توفیق زیادہ دیتا ہے۔ اور کسی کو کم۔

(۳) قسط سے مراد عدل ہے۔ عدل کو اونچا کرنے کا مطلب یہ ہے کہ عادل بادشاہ کو لوگوں پر مسلط کردیں اور پست کرنے کا مطلب یہ ہے کہ غیر عادل کو مسلط کردیا جائے۔

وعنہ قال سُئل رسول اللہ صلّی اللہ علیہ وسلّم عن ذراری المشرکین الخ[۱]

اطفال المشرکین کا حکم

اطفال کا حکم دو طرح کا ہے۔ دنیوی حکم اور اخروی حکم۔

اطفال کا دنیاوی حکم دنیا کے احکام کے اعتبار سے نابالغ بچوں کا حکم یہ ہے کہ خیر الابوین دیناً کے تابع ہوتے ہیں۔ اگر بچے کے ماں باپ دونوں مسلمان ہوں یا دونوں میں سے ایک مسلمان ہو تو بچہ کو مسلمان تصور کیا جائے گا۔ تمام مسائل میں اس کے ساتھ مسلمانوں والا برتاؤ کیا جائے گا۔ مثلاً اگر مرگیا تو اس کی نماز جنازہ پڑھی جائے گی اس کو مسلمانوں کے قبرستان میں دفن کیا جائے گا۔ اور اگر بچے کے دونوں ماں باپ کافر ہوں تو اس کے ساتھ کافروں والا برتاؤ کیا جائے گا۔ حکومت اسلامی اس کو مسلمان تصور نہیں کرے گی۔

اطفال کا اخروی حکم اگر کوئی بچہ نابالغ ہونے کے زمانہ میں مرجائے تو اس کا آخرت میں کیا حکم ہوگا۔ یعنی اُسے نجات ہوگی یا عذاب ہوگا۔

سو اطفال المسلمین کے بارہ میں تقریباً اتفاق ہے کہ یہ جنّتی ہوں گے۔ ان کی نجات ہو جائے گی۔ اطفال المشرکین اگر بچپن میں مرجاتے ہیں تو ان کا کیا حکم ہے؟ اس میں علماء کا اختلاف ہے۔ یہاں یہی مسئلہ بیان کرنا مقصود ہے۔ یعنی اطفال المشرکین کا حکمِ اُخروی۔ اس کی مختصر وضاحت حسب ذیل ہے۔

مذاہب العلماء فی حکم اطفال المشرکین

(۱) بعض[۱] علماء کی رائے یہ ہے کہ یہ دوزخی ہوں گے تبعاً لآبائہم

(۲) بعض[۲] علماء کی رائے یہ ہے کہ نہ یہ مُنعّم ہوں گے نہ مُعذّب۔ بلکہ اعراف میں ہوں گے۔ یہ مذہب بہت کمزور ہے۔ اس لئے کہ اعراف میں کوئی بھی ہمیشہ نہیں رہے گا۔ جو لوگ اعراف میں جائیں گے وہ بالآخر جنت میں پہنچ جائیں گے۔

(۳) بعض[۳] علماء کی رائے یہ ہے کہ اہل فترت اور مجانین کی طرح ان کا امتحان ہوگا۔ جو پاس ہوجائیں گے وہ جنّتی ہوں گے جو فیل ہوگئے وہ دوزخی ہوں گے۔ امتحان کی صورت یہ ہوگی کہ ان کو حکم ہوگا کہ دوزخ میں چھلانگ لگاؤ۔ دوزخ میں گر جاؤ۔ جو اطاعت کریں گے وہ کامیاب ہوں گے۔ جنت میں بھیج دیئے

---

[۱] عمدۃ القاری ص ۲۱۲ ج ۸ [۲] ایضاً [۳] ایضاً ص ۲۱۲ ج ۸۔

جائیں گے اور جو اطاعت نہ کریں وہ دوزخ میں بھیج دیئے جائیں گے۔ اہل فترۃ سے مُراد وہ لوگ ہیں جن تک کسی نبی کا دین نہیں پہنچا۔ اسلام سے پہلے دَور کو دورِ فترتؑ کہا جاتا ہے۔ بعض جگہیں ایسی تھیں جن میں نہ عیسٰی علیہ السلام کا دین پہنچا تھا نہ کسی اور کا۔

(۴) بعض[1] علماء کی رائے یہ ہے کہ یہ اہل جنت کے خُدام ہوں گے۔

(۵) اطفال[2] المشرکین جنتی ہوں گے۔ یہ قول شیخ ابوالحسن الاشعری کا ہے اکثر شافعیہ نے اسی کو اختیار کیا ہے۔

(۶) ایک[3] رائے یہ ہے کہ اس مسئلہ میں توقّف کیا جائے۔ توقّف کے دو معنی ہیں (۱) عَدَمُ الْعِلْمِ بِشَیْئٍ یا عَدَمُ الْحُکْمِ بِشَیْئٍ۔ یعنی کسی چیز کے بارے میں علم نہ رکھنا۔ یا کسی شے کے بارے میں حکم نہ لگا سکنا۔ اس کا حاصل یہ نکلتا ہے کہ کسی مسئلہ میں سکوت اختیار کیا جائے۔ (۲) عَدَمُ الْحُکْمِ الْکُلِّی۔ یعنی کسی چیز پر کُلّی حکم نہ لگانا۔ مثلاً اس مسئلہ میں توقف بالمعنی الثانی کا مطلب یہ ہوگا کہ نہ ہم سب کو ناجی کہتے ہیں نہ ہی سب کو مُعذّب کہتے ہیں۔ کچھ ناجی ہوں گے کچھ معذّب ہوں گے۔ رہی یہ بات کہ کون ناجی کون معذّب یہ اللہ کے علم کے سپرد ہے۔ توقف بایں معنیٰ کا حاصل یہ نکلا کہ اطفال المشرکین میں سے کچھ بچے ناجی ہوں گے کچھ معذّب ہوں گے۔ کون سے ناجی اور کون سے معذّب ہوں گے؟ اس کی تعیین اللہ کے سپرد ہے۔ امام ابوحنیفہؒ، امام مالکؒ، امام شافعیؒ، سفیان ثوریؒ۔ سفیان ابن عُیَینہؒ عبداللہ ابن مبارکؒ، اسحٰق ابن راہویہؒ اور بہت سے اکابرِ اُمت کا مسلک یہ ہے کہ اس مسئلہ میں توقف کیا جائے۔ امام احمدؒ کی دو روایتیں ہیں۔ ایک توقف والی اور دوسری یہ کہ سب ناجی ہوں گے۔ علامہ نسفیؒ نے الکافی میں تصریح کی ہے۔ کہ امام ابوحنیفہؒ صاحبؒ کی مراد توقّف سے توقف کا دوسرا معنیٰ ہے۔ اکثر اکابر اور ائمہ اس مسئلہ میں توقّف بالمعنی الثانی کے قائل ہوئے ہیں۔ امام شافعیؒ کا مسلک بھی حافظ عسقلانیؒ نے یہی نقل کیا ہے۔ لیکن شافعیہ میں زیادہ تر قولِ نجات الکل کا ہی چل رہا ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ امام ابوالحسن اشعری کی رائے یہ ہے۔ امام نوویؒ وغیرہ نے اسی کو ذکر کیا ہے۔ لہٰذا اسی قول کا شافعیہ میں چرچا ہوگیا۔ ورنہ خود امام شافعیؒ توقف کے قائل ہیں۔

اس مسئلہ میں حدیثیں بھی مختلف قسم کی وارد ہوئی ہیں۔ لیکن سند کے لحاظ سے سب سے پختہ روایت یہی ہے۔ اَللّٰہُ اَعْلَمُ بِمَا کَانُوا عَامِلِیْنَ۔ یعنی اللہ کے ہی علم میں ہے کہ انہوں نے بڑے ہوکر کیا عمل کرنا تھا۔ جن کے بارے میں اللہ کا علم یہ ہو کہ استعدادِ خیر ہے بڑے ہوکر نیکی کرتے یہ ناجی ہونگے۔

---

[1] عمدۃ القاری ص ۲۱۲ ج ۸ [2] فیض الباری ص ۴۹۳ ج ۲۔ [3] ایضاً

جن کے بارہ میں علم یہ ہے کہ ان میں استعدادِ شر غالب ہے بڑے ہوتے تو بدی کرتے یہ معذّب ہوں گے۔ یہ حدیث توقف بالمعنیٰ الثانی کے قول کی ہی تائید کرتی ہے۔ اس لئے اسی کو قول مختار قرار دینا چاہیئے۔ ان اقوال میں سے قابلِ قبول قول دو ہیں۔ یا نجات الکل والا قول یا توقف والا۔ ان دونوں میں سے بھی زیادہ دلائل کا مقتضیٰ توقف والا قول ہے۔

سوال | ثواب اور عذاب کا مدار عمل ہوتا ہے۔ اور عمل ان لوگوں نے کیا ہی نہیں تو ان کے عقاب اور ثواب کا کیا معنیٰ ؟

جواب | نجات یا عذاب کے لئے واقعی عمل مدار بنتا ہے لیکن عمل کا مدار بننا صرف اُن لوگوں کیلئے ہے جنہوں نے عمل کا زمانہ پایا ہے۔ جن بچوں نے ابھی عمل کا زمانہ پایا ہی نہیں اُن کے لئے عمل ضابطہ اور مدار نہیں ہے۔ ان کا ضابطہ اور مدارِ نجات و عذاب الگ ہے۔ وہ یہ کہ ان کے اندر استعداد کیسی ہے اور وہ اللہ کے علم میں ہے۔ اِن کا ضابطہ الگ ہونے میں کیا اِشکال ہے ؟

استعداد کو ضابطہ بنانے میں اہل السُّنۃ والجماعت کے مزاج کے مطابق تو کوئی اشکال ہونا ہی نہ چاہیئے۔ اس لئے کہ ہمارے نزدیک عملِ صالح دخولِ جنّت کا مُوجِب نہیں۔ صرف دخولِ جنّت کی امارت ہے۔ ایسے ہی عملِ فاسد دخولِ نار کا مُوجِب نہیں بلکہ صرف اَمارت ہے۔ جب عمل کی حقیقت امارت ہونے کی ہی ہے تو استعداد اَمارت کیوں نہیں بن سکتی۔ دخولِ جنّت کا مُوجب حقیقی لُطفِ ربّانی ہے اور دخولِ نار کا موجبِ حقیقی عدلِ ربّانی ہے جو بھی دوزخ میں جائے گا۔ وہ اللہ کے عدل سے جائے گا۔ اس کے خراب عمل صرف امارت ہیں۔ ایسے ہی جو بھی جنّت میں جائے گا وہ اللہ کے فضل سے ہی جائے گا۔ اصل موجب دخولِ جنّت کا فضلِ الٰہی ہے۔ عملِ صالح صرف اَمارت ہے۔

عن عبادۃ بن الصامت .... ان اوّل ما خلق اللہ القلم الخ ص۲۱

اوّل ما خلق اللہ کون سی چیز ہے اس میں روایات مختلف ہیں۔ مثلاً اس روایت میں یہ ہے کہ قلم کو اللہ تعالیٰ نے سب سے پہلے پیدا کیا بعض روایات میں ہے کہ نُورِ محمدی کو سب سے پہلے پیدا کیا۔ اِن روایات میں تطبیق کی صورت یہ ہے کہ ان میں سے کسی کی اوّلیت کو اوّلیتِ حقیقیہ پر محمول کیا جائے اور باقی کو اوّلیت اضافیہ پر۔ مثلاً یوں کہا جائے کہ نورِ محمدی کی اوّلیت حقیقی ہے اور قلم کی اضافی۔

عن عبد اللہ بن عمرو .... وفی یدیہ کتابان ص۲۱

ان دو کتابوں کے بارہ میں شارحین کی دو رائیں ہیں۔ ایک یہ کہ یہ دو حقیقی کتابیں تھیں جو عالم الغیب

سے آئی تھیں اور اسی وقت واپس کر دی گئی تھیں۔ اس کے اندر کوئی استحالہ نہیں اس سے بھی بڑے بڑے معجزات پیش آئے ہیں دوسری رائے یہ ہے کہ یہ حسی اور حقیقی کتابیں نہیں تھیں بلکہ یہ کلام بطور تمثیل اور فرض کے ہے۔ اصل یہ بتانا ہے کہ جنت والوں کے نام بھی طے شدہ ہیں اور جہنم والوں کے بھی ان میں کوئی کمی بیشی نہیں ہو سکتی۔

عن ابی خزامة .... ارأیت رقی نسترقیها الخ ص۲۲۔

سوال کا حاصل یہ ہے کہ ان اسباب ظاہرہ کے اختیار کرنے سے تقدیر کا کوئی فیصلہ ٹل تو سکتا نہیں پھر ان اسباب کو اختیار کرنے کا کیا فائدہ؟ جواب کا حاصل یہ ہے کہ اسباب تقدیر کے منافی نہیں بلکہ تقدیر کے اجزاء ہیں۔ اس لئے کہ تقدیر میں جہاں نتائج لکھے ہوئے ہیں، وہیں ان کے اسباب بھی لکھے ہوئے ہیں۔ مثلاً تندرست ہونا تقدیر میں لکھا ہے تو یہ بھی لکھا ہے کہ فلاں علاج سے تندرست ہوگا۔ سائل نے یہ سمجھ لیا کہ تقدیر میں صرف نتائج ہی لکھے ہیں اسباب کا تقدیر کے ساتھ کوئی تعلق نہیں۔

وروی ابن ماجة نحوہ عن عمرو بن شعیب عن ابیه عن جدہ ص۲۲۔

عمرو بن شعیب عن ابیه عن جدہ کی بحث

یہ سند کتب حدیث میں بکثرت آتی رہتی ہے اس لئے اس کے متعلق ضروری باتیں جان لینا ضروری ہے۔ یہ سلسلۂ نسب یوں ہے عمرو بن شعیب بن محمد بن عبداللہ بن عمرو بن العاص۔ عبداللہ اور ان کے والد عمرو دونوں صحابی ہیں۔ اس مذکورہ سند میں عن ابیه کی ضمیر عمرو کی طرف راجع ہے اور ابیه کا مصداق شعیب ہیں یعنی عمرو اپنے والد شعیب سے روایت کرتے ہیں۔ جدہ کی ضمیر میں دو احتمال ہیں۔ (۱) اس ضمیر کا مرجع عمرو ہیں اور اس کے مصداق محمد ہیں، یعنی شعیب عمرو کے دادا محمد سے روایت کرتے ہیں۔ اس صورت میں یہ روایت مرسل ہوگی۔ (۲) جدہ کی ضمیر کا مرجع ابیه ہے۔ اب جد کا مصداق عبداللہ بن عمرو ہوں گے جو کہ شعیب کے دادا ہیں۔ مطلب یہ ہوگا کہ شعیب اپنے دادا عبداللہ سے روایت کرتے ہیں اس صورت میں یہ حدیث مرسل نہیں ہوگی کیونکہ عبداللہ صحابی ہیں اور براہ راست حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے نقل کر رہے ہیں۔

ان دو احتمالوں میں سے کونسا احتمال راجح ہے عام طور پر اس انداز کی سندوں میں ابیه اور جدہ دونوں کی ضمیروں کا مرجع پہلا راوی ہی ہوتا ہے جیسے عن بہز بن حکیم عن ابیه عن جدہ اس میں دونوں ضمیروں کا مرجع بہز ہے۔ لیکن زیر بحث سند میں دوسرا احتمال راجح ہے کہ جدہ کی ضمیر کا مرجع ابیه ہے۔ اس احتمال کے راجح ہونیکے کئی قرائن ہیں۔ سب سے

واضح قرینہ یہ ہے کہ ابوداؤد، اور نسائی کی روایات میں یوں ہے عن عمرو بن شعیب عن ابیہ عن جدہ عبداللہ[۱]
یہ سند قابل احتجاج ہے یا نہیں؟ اس میں دو رائیں ہیں۔ بعض نے اس سند کو قبول نہیں کیا۔
اس وجہ سے کہ اگر جدہ کا مصداق محمد ہوں تو یہ حدیث مرسل ہے کیونکہ محمد تابعی ہیں اور براہ راست حضور
صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف نسبت کر رہے ہیں۔ اور اگر جدہ کا مصداق عبداللہ بن عمرو ہوں تو اشکال یہ ہے
کہ شعیب کو اپنے دادا عبداللہ سے سماع حاصل نہیں بلکہ ان کو اپنے دادا کا صحیفہ مل گیا تھا اس سے
وجادۃً روایت کرتے ہیں یہ حدیث منقطع ہوئی۔

لیکن صحیح رائے یہی ہے کہ یہ سند قابل احتجاج ہے۔ کم ازکم درجہ حسن کی ضرور ہے۔ امام احمد اور
ان کے اصحاب اور اکثر محدثین نے اس حدیث کو قبول کیا ہے۔ امام بخاری کا بھی یہی مذہب ہے[۲]۔
لیکن چونکہ اپنی صحیح میں حدیث لانے کے لئے انہوںؒ نے کڑی شرائط مقرر کر رکھی ہیں اس لئے اس سند
کی کوئی حدیث اپنی صحیح میں نہیں لاتے۔

جن حضرات نے اس حدیث کو قبول نہیں کیا ان کے اشکال کا جواب یہ ہے کہ یہاں دوسرا احتمال
متعین ہے کہ جدہ کا مصداق عبداللہ بن عمرو ہیں۔ باقی رہا یہ اشکال کہ شعیب کو عبداللہ سے سماع حاصل نہیں
تو اس کا جواب یہ ہے کہ صحیح بات یہ ہے کہ شعیب[۳] کو اپنے دادا عبداللہ سے سماع حاصل ہے اس
لئے کہ شعیب ابھی بچے ہی تھے کہ ان کے والد محمد کا انتقال ہو گیا۔ ان کی پرورش ان کے دادا عبداللہ رض
نے فرمائی۔ ان سے شعیب نے علمی استفادہ بھی کیا۔

عن عبد الله بن عمرو .... ان الله خلق خلقه فی ظلمة ص۲۲

ظلمت سے مراد خواہشات نفس کی تاریکی ہے۔

عن ابن عباس .... صنفان من امتی لیس لهما فی الاسلام الخ ص۲۲

اس حدیث میں دو جماعتوں کے متعلق پیش گوئی کرکے ان کی مذمت کی گئی ہے۔ اور بتلایا
گیا کہ وہ اسلام کی طرف اپنے آپ کو منسوب کریں گے حالانکہ اسلام میں ان کا کوئی حصہ نہیں ہوگا۔
یہ دو جماعتیں مرجیہ اور قدریہ ہیں۔ مرجیہ سے مراد جبریہ ہیں۔ جو یہ کہتے ہیں کہ بندہ مجبور محض ہے۔ قدریہ
سے مراد وہ جماعت ہے جو کہتی ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اپنے افعال کے خلق کی قدرت تامہ دے رکھی ہے۔

ایک اہم اشکال جبریہ اور قدریہ کے بارہ میں سلف کی دو رائیں ہیں۔ بعض نے ان کی تکفیر کی

---

[۱] انظر تدریب الراوی ص ۲۵۷، ۲۵۸ ج ۲۔ وقد صحح الترمذی ایضاً حدیث عمرو بن شعیب عن ابیہ عن جدہ (جامع الترمذی ص۱ ج ۲) [۲] میزان الاعتدال ص ۲۶۶ ج ۲ [۳] وفیہ ایضاً انہ ثبت التصریح لسماعہ عن عبداللہ فی بعض الروایات

ہے اور بعض نے تکفیر نہیں کی بلکہ ان کو مبتدع اور فاسق قرار دیا ہے دونوں قولوں پر اس حدیث کی روشنی میں اشکال ہے اگر ان کی تکفیر کی جائے تو اشکال یہ ہے کہ حدیث میں ان کو حضور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی اُمّت میں سے قرار دیا گیا ہے اور فرمایا ہے۔ صنفان من اُمتی۔ اور اگر ان کو صرف فاسق اور مبتدع ہی کہا جائے تو اشکال یہ ہے کہ حدیث میں تو کہا گیا ہے لیس لھما فی الاسلام نصیب، جس سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ لوگ دائرہ اسلام سے خارج ہیں پہلے قول پر وارد ہونے والے اشکال کا جواب یہ ہے کہ اُمّت کی دو قسمیں ہیں۔ اُمّتِ دعوت اور اُمّت اجابت۔ ان کو اُمّت میں سے قرار دیا ہے اُمّتِ دعوت کے اعتبار سے۔ دوسری رائے پر ہونے والے اشکال کا جواب یہ ہے کہ لیس لھما فی الاسلام نصیب میں نصیب سے مراد نصیب کامل ہے یعنی یہ کامل مسلمان نہیں ہیں۔

القدریۃ مجوس ھذہ الأمۃ ص۲۲

قدریہ کو مجوس اس لئے کہا کہ مجوس بھی تعدد خالق کے قائل ہیں ایک خالق خیر جس کا نام یزدان ہے اور دوسرا خالق شر جس کا نام اہرمن ہے۔ ایسے ہی معتزلہ نے بھی تعدد خالق کا قول کیا ہے کہ بندہ کو اپنے اعمال کا خالق قرار دیا ہے۔

لا تفاتحوھم۔ کے کئی ترجمے ہو سکتے ہیں (۱) ان کے پاس فیصلہ مت لیجاؤ۔ فتاحہ کا معنی فیصلہ ہے (۲) ان سے ابتداء بالسلام اور ابتداء بالکلام نہ کرو۔ (۳) ان سے مناظرہ نہ کرو۔ کیونکہ بحث مباحثہ سے عام طور پر وقت ضائع ہوتا ہے۔ اور فائدہ بہت کم ہوتا ہے۔ پھر ہر آدمی مناظرہ کے قابل بھی نہیں ہوتا ہو سکتا ہے کہ یہ خود باطل سے متأثر ہو جائے۔ اس لئے عوام الناس کے لئے یہی حکم ہے کہ باطل سے بحث و مباحثہ نہ کریں بلکہ کہدیں کہ محقق علماء کے سامنے اپنے شبہات پیش کرو۔

.... ستۃ لعنھم اللہ ص۲۲۔

والمستحل من عترتی ما حرم اللہ۔ اس کے دو مطلب ہو سکتے ہیں۔ (۱) میری اولاد میں سے ہونے کے باوجود حرام کو حلال سمجھتا ہے یہ زیادہ غضب کا مستحق ہے بنسبت عام لوگوں کے (۲) میری اولاد سے ان چیزوں کو حلال سمجھنے والا جن کو اللہ نے حرام کیا ہے یعنی سید کو ایذاء دینے والا زیادہ مجرم ہے بنسبت عام لوگوں کو ایذاء دینے والے کے۔

عن ابن مسعود .... الوائدۃ والموؤدۃ فی النار ص۲۳

اس حدیث کا بظاہر مطلب یہ بنتا ہے کہ زندہ دفن کرنے والی عورت اور زندہ دفن کی ہوئی لڑکی دونوں جہنمی ہیں۔ اس پر اشکال ہے کہ وائدہ کا جہنم میں جانا تو معقول ہے کیونکہ وہ ظالم ہے لیکن زندہ درگور کی ہوئی بچی تو مظلوم ہے وہ کیوں جہنم میں جائے گی۔

جن علماء کے نزدیک مشرکین کی اولاد دوزخ میں جائے گی ان کے مذہب پر تو کوئی اشکال نہیں. البتہ جن حضرات کے نزدیک اولادِ مشرکین کی بھی نجات ہوگی. ان کے مذہب پر اشکال ہے. اس کا حل یہ ہے کہ وائدہ سے مراد دایہ ہے. کیونکہ ماں کو علم ہوتا کہ بچی پیدا ہوئی ہے تو فوراً دایہ سے کہتی کہ اسے زندہ دفن کر آؤ. الموؤدۃ کا صلہ محذوف ہے یعنی الموؤدۃ لہا. یعنی وہ عورت جس کی وجہ سے بچی کو زندہ دفن کیا گیا یعنی ماں. حدیث کا مطلب یہ ہوا کہ زندہ درگور کرنے کا حکم کرنے والی ماں اور اس کے حکم پر عمل کرنے والی دایہ دونوں دوزخی ہیں.

عن ابی نضرۃ ان رجلا من اصحاب النبی صلی اللہ علیہ وسلم الخ ص۲۴

ان صحابی رض کو قیامت کے دن حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ مل جانے کی بشارت بھی مل گئی. اس کے باوجود وہ رو رہے تھے غلبۂ خشیہ کی وجہ سے. جب حق تعالیٰ کی ہیبت اور خوف کا غلبہ ہوتا ہے تو ایسی بشارتیں یاد نہیں رہتیں. جیسے کوئی جج کسی ملزم سے کہہ دے کہ میں تمہیں بری کر دوں گا پھر بھی عدالت میں جا کر وہاں کا خاص رعب اور ڈر ہوتا ہے.

عن ابی الدرداء .... اذا سمعتم بجبل زال عن مکانہ الخ ص۲۴

یہاں ایک اشکال ہے وہ یہ کہ اس حدیث میں یہ بتایا گیا ہے کہ انسان کا خلق نہیں بدلتا. پھر تہذیب اخلاق کا حکم کیوں دیا گیا؟ یہ تو تکلیف مالایطاق ہے.

یہ سوال دراصل اصلاح اخلاق کے معنی نہ سمجھنے کی وجہ سے پیدا ہوا ہے. اصلاح اخلاق کا معنی ازالۂ اخلاقِ رذیلہ سمجھ لیا جاتا ہے حالانکہ اصلاح اخلاق کا یہ معنی نہیں بلکہ اصلاح اخلاق سے مراد ہے امالۂ اخلاق. ازالۂ اخلاق کا معنی ہے کسی کے فطری خلق کو بالکل ختم کر دیا جائے یہ نہ ممکن ہے اور نہ ہی اس کا حکم ہے. البتہ امالۂ اخلاق کا حکم ہے. امالہ کا مطلب یہ ہے کہ ان خصلتوں کا رُخ اور مصرف بدل دیا جائے جیسے بعض صحابہ میں اسلام سے پہلے غضب تھا اسلام لانے سے یہ خصلت زائل نہیں ہو گئی بلکہ اس کا رُخ بدل گیا ہے. پہلے یہ غضب ناحق ہوتا تھا اب حق کے لئے ہوتا ہے.

باب اثبات عذاب القبر

قبر میں جس طرح عذاب ہوتا ہے ثواب بھی ہوتا ہے لیکن حضرت مصنفؒ نے عنوان باب میں صرف عذاب القبر کا ہی ذکر کیا ہے۔ اسکی توجیہ یہ کی جاسکتی ہے کہ چونکہ اکثر افراد کافر ہیں یا فاسق عذاب کا وقوع ثواب کے وقوع سے زیادہ ہوتا ہے۔ اس لئے ترجمۃ الباب میں عذاب کے لفظ کو زیادہ اہمیت دی ہے۔ اس کو اہمیت دینے کی یہ وجہ بھی ہوسکتی ہے کہ صالح کو اگر عذاب معروف نہ بھی ہو کچھ نہ کچھ وحشت اور دہشت وہاں جاکر ہوتی ہی ہے۔ یہ بھی ایک قسم کا عذاب ہی ہے۔ یہ توجیہ بھی کی جاسکتی ہے۔ کہ عذاب القبر کا لفظ بول کر مراد مطلق احوال قبر ہیں۔ خواہ تکلیف ہو خواہ راحت۔ تغلیباً سب کو عذاب القبر کہہ دیا گیا ہے۔

عذاب قبر کا ثبوت، قرآن پاک، احادیث متواترہ اور اجماع اُمّت سے ہے۔ قرآن پاک میں بھی متعدد جگہ عذاب قبر کا تذکرہ ہے۔ مثلاً قرآن پاک میں ہے۔ حاق بآل فرعون سوء العذاب۔ النار یعرضون علیها غدوا و عشیا و یوم تقوم الساعة ادخلوا آل فرعون اشد العذاب۔ اس آیت میں پہلے تو یہ ارشاد فرمایا کہ متعلقین فرعون کو سخت عذاب نے گھیر لیا۔ صبح و شام ان پر آگ پیش کی جاتی ہے۔ اس کے بعد ارشاد فرمایا و یوم تقوم الساعة ادخلوا آل فرعون اشد العذاب۔ یعنی قیامت کے دن انکو اس سے سخت عذاب میں داخل کیا جائے گا۔ و یوم تقوم الساعة سے معلوم ہوا کہ اس سے پہلے جس عذاب کا ذکر ہے وہ قیامت سے پہلے کا ہے۔ اور وہ عذاب قبر اور عذاب برزخ ہی ہوسکتا ہے۔ حافظ ابن کثیر رحمہ اللہ اس آیت کے ماتحت ارشاد فرماتے ہیں۔

هذه الآية اصل كبير فى استدلال اهل السنة على عذاب البرزخ فى القبور[۱]

دوسری جگہ ارشاد فرمایا گیا۔ مما خطیئتهم اغرقوا فادخلوا نارا۔ فاء تعقیب مع الوصل کے لئے آتی ہے۔ فادخلوا کا مطلب یہ بنا کہ قوم نوح علیہ السلام کو ڈبوئے جانے کے فوراً بعد آگ میں داخل کیا گیا۔ یہ آگ برزخ ہی کی ہوسکتی ہے۔ اس لئے کہ نار آخرت تو بہت صدیوں کے بعد آئے گی۔ ادخلوا نارا میں نار سے مراد نار البرزخ ہے۔ احادیث میں تو عذاب القبر اور ثواب القبر کا تذکرہ نہایت صراحت اور تواتر کے ساتھ وارد ہوا ہے۔ اور عذاب قبر اور ثواب قبر کے ثبوت پر صحابہؓ اور تابعین کا اجماع بھی ہے۔ اس لئے اس کے

---

[۱] تفسیر ابن کثیر ص ۸۱ ج ۴ مطبوعہ دار الفکر۔

انکار کی کوئی گنجائش نہیں ہے۔ بہت سے فقہاء اور متکلمین نے منکرِ عذابِ قبر کی تکفیر کی ہے۔ جیسا کہ عالمگیریہ وغیرہ میں ہے[1]۔ محقق ابن الہمام شارح ہدایہ ارشاد فرماتے ہیں۔ لا تجوز الصلوٰۃ خلف منکر الشفاعۃ والرؤیۃ وعذاب القبر والکرام الکاتبین لانہ کافر لتوارث ھٰذہ الامور عن الشارع صلی اللہ علیہ وسلم[2]

عذابِ قبر میں مذاہب فرق سلامیہ

عذابِ قبر کی کیفیت کیا ہے؟ صرف روح پر ہوتا ہے یا صرف جسم پر ہوتا ہے۔ یا دونوں پر ہوتا ہے؟ اس میں فرق اسلامیہ کے مذاہب مختلف ہیں۔ یہاں صرف اہم اور مشہور مذاہب کے نقل پر اکتفا کیا جائے گا۔

۱۔ خوارج، بعض مرجیہ اور بعض معتزلہ نے عذابِ قبر کا بالکلیہ انکار کیا ہے۔ وہ کسی طرح سے بھی عذابِ قبر کے قائل نہیں ہیں۔ معتزلہ میں انکارِ عذابِ قبر میں زیادہ پیش پیش دو شخص ہیں۔ ضرار ابن عمرو اور بشر مریسی۔

۲۔ محمد بن جریر کرامی اور عبداللہ بن کرام اور ابوالحسن صالحی وغیرہ چند لوگوں کا مذہب یہ ہوا ہے کہ عذاب صرف جسم پر ہوتا ہے لیکن جس جسم پر عذاب ہو رہا ہے اس میں کسی قسم کی بھی حیات نہیں ہے۔ اس سے روح کا کوئی تعلق نہیں۔ بالکل بے جان ہونے کے باوجود جسم پر عذاب مانتے ہیں۔ یہ اتنا احمقانہ مذہب ہے کہ قابلِ تردید بھی نہیں۔ جب جسم میں حیات کسی قسم کی بھی نہیں تو اس کو عذاب ماننا انتہائی حماقت اور سفاہت ہے۔ مشہور متکلم علامہ خیالی" شرح عقائد کے حاشیہ پر ارقام فرماتے ہیں۔ وجوز البعضھم تعذیب غیر الحی ولا شک انہ سفسطۃ[3]

۳۔ ابن حزم ظاہری اور ابن میسرہ کا مذہب یہ نقل کیا جاتا ہے کہ عذاب و ثواب ہوتا ہے صرف رُوح پر۔ نیکوں کی روح علیین میں پہنچائی جاتی ہے۔ وہیں اس سے سوال و جواب ہوتا ہے۔ وہیں آرام پہنچایا جاتا ہے اس کا نام ثواب القبر ہے۔ بدوں کی روح سجین میں پہنچائی جاتی ہے۔ وہیں اس سے سوال و جواب ہوتا

---

[1] عالمگیریہ ص
[2] فتح القدیر ص ۳۰۴ ج ۱ باب الامامۃ مطبوعۃ احیاء التراث العربی بیروت لبنان۔
[3] خیالی ص ۱۱۹ طبع مطبع مجتبائی دہلی۔

ہے۔ وہیں اس کو تکلیف دی جاتی ہے یہ عذاب القبر ہے۔ جس گڑھے میں مردہ کا جسم رکھا جاتا ہے۔ اس میں کوئی سوال وجواب نہیں ہوتا۔ نہ اس میں کوئی عذاب اور ثواب کا معاملہ ہوتا ہے۔ غرضیکہ اس گڑھے اور جسم سے عذاب وثواب کا کوئی تعلق نہیں ہے۔ یہ مذہب احادیث صریحہ ظاہرہ کے خلاف ہے۔ عذاب قبر کی جتنی احادیث آئی ہیں وہ صراحتاً اس بات پر دلالت کرتی ہیں کہ یہ معاملہ جسم پر ہو رہا ہے اور اسی جگہ ہو رہا ہے۔ جہاں جسم رکھا گیا ہے۔ اس لئے متکلمین اہل السنت، فقہار اور محدثین سب نے زوردار طریقہ سے اس کی تردید کی ہے۔ کچھ حوالجات آگے آئیں گے۔

۴۔ جمہور اہل السنۃ والجماعت کا اس مسئلہ میں مذہب یہ ہے کہ قبر میں عذاب وثواب اور نکیرین کا سوال و جواب اسی جسم عنصری پر ہوتا ہے۔ اس کے جسم میں اتنی حیات پیدا کر دی جاتی ہے۔ جس سے عذاب اور ثواب کا ادراک کر سکے بعض حضرات تو اس بات کے بھی قائل ہیں کہ روح کے تعلق سے مردہ کے جسم میں حیاتِ مطلقہ پیدا ہو جاتی ہے۔ لیکن اکثر علمار اہل السنۃ والجماعت حیاتِ مطلقہ پیدا ہونے کے قائل نہیں ہیں۔ اکثر علمار کا نظریہ یہ ہے کہ روح کے تعلق سے مردہ کے جسم میں ایسی "نوعٌ من الحیاۃ" پیدا ہو جاتی ہے۔ جس سے عذاب و ثواب کا ادراک کر سکے۔

اہل السنّۃ والجماعت کے نزدیک عذاب وثواب جَسَدْ مع الروح پر ہوتا ہے اور جسم میں "نوعٌ من الحیاۃ" ہوتی ہے۔ لیکن یہ حیات ایسی نہیں ہوتی جس میں کھانے پینے وغیرہ کی ضرورت ہو۔ اور جس میں روح جسم کے اندر تصرّف اور تدبیر کرتی ہو۔ اس وقت جو دنیا میں ہماری حیات ہے۔ اس میں روح کا جَسَد سے تدبیر و تصرّف کا تعلق ہے۔ اور ایسے تعلّق میں جسم کی حرکات محسوس ہوتی رہتی ہیں اور اسے کھانے پینے کی احتیاج ہوتی ہے۔ قبر میں روح کا جسد سے تعلّق تو ہے جس سے نوعٌ من الحیات پیدا ہو جاتی ہے۔ لیکن یہ تعلّق تدبیر و تصرّف کا نہیں ہے۔ وہ دُنیا میں تھا اور ختم ہوگیا۔ ایسا تعلّق دوبارہ صرف آخرت میں ہوگا۔

موقفِ اہل السُنّۃ والجماعت کے دلائل

اہل السُنّۃ والجماعت نے عذابِ قبر کے بارہ میں جو موقف اختیار کیا ہے یہ بالکل احادیثِ صحیحہ صریحہ کے مطابق ہے۔ مشکوٰۃ شریف کے اس باب کی حدیثوں کے ترجمے سے یہ بات بالکل واضح ہو چکی ہے کہ احادیث یہ بتلا رہی ہیں کہ عبدِ میّت کو جس جگہ رکھا جاتا ہے۔ دفن کرنے والے جہاں اس کو رکھ کے آتے ہیں وہیں منکر نکیر آتے ہیں۔ سوال وجواب کرتے ہیں اس کو وہیں ثواب یا عذاب کا معاملہ درپیش ہوتا ہے۔ یہ

معاملہ اس کے جسم پر ہوتا ہے۔ جیسے پہلی فصل میں صحیحین کی روایت میں آتا ہے ان العبد اذا وضع فی قبرہ اتاہ ملکان اس سے معلوم ہوا کہ جس قبر میں اس بندہ کو دفن کرنے والوں نے رکھا ہے وہیں فرشتے آتے ہیں۔ سوال و جواب وہیں ہوتا ہے۔ پھر حدیث میں ہے۔ یقعدانہ ایک روایت میں ہے۔ یجلسانہ یہ بٹھانا بھی جسم کی کیفیت ہے۔ گرز بھی جسم کے ہی مارے جا سکتے ہیں آواز سے چلانا بھی جسم ہی کا کام ہے لیسمعہا من یلیہ غیر الثقلین یہ لفظ صراحۃً بتاتے ہیں کہ یہ معاملات اس قبر میں ہوتے ہیں۔ جس کے آس پاس لوگ پھرتے ہیں۔ سجّین کے آس پاس کون پھرتا ہے؟ مشکوٰۃ فصل اوّل کی آخری روایت جو بحوالہ مُسلم پیش کی گئی ہے اس سے بھی یہی معلوم ہوتا ہے کہ جس گڑھے میں یہ جسم خاکی رکھا گیا ہے وہیں عذاب ہو رہا ہے۔ اس لئے انہیں قبروں کے پاس پہنچ کر سواری بدکی ہے۔

باب آداب الخلاء کی فصل اوّل میں متفق علیہ روایت آ رہی ہے کہ آنحضرت صلّی اللہ علیہ وسلّم دو قبروں کے پاس سے گزرے اور فرمایا کہ ان دونوں کو عذاب ہو رہا ہے۔ ان دونوں پر ٹہنی گاڑی ہے۔ یہ حدیث صراحۃً اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ یہ عذاب اسی گڑھے میں ہو رہا ہے جس کے پاس سے حضورؐ گزرے تھے اور جس پر ٹہنیاں گاڑی تھیں۔ پھر احادیث میں تصریح ہے۔ یقال للارض التئمی علیہ فتلتئم علیہ فتختلف اضلاعہ یہ الفاظ صراحۃً موقف اہل سُنّت والجماعت کی تائید کر رہے ہیں۔

غرضیکہ اس قسم کی احادیث صحیحہ کثیرہ جس کی صحت میں کوئی کلام نہیں کیا جاسکتا وہ سب بتا رہی ہیں کہ یہ عذاب جسم پر ہو رہا ہے اور یہ ظاہر ہے کہ جسم میں اگر کسی درجہ کی بھی حیات نہ ہو تو محض بے جان جسم پر عذاب واقع کرنا اس کا کوئی معنیٰ نہیں ہے۔ اور بے جان محض پر عذاب کو ماننا سفسطہ ہے۔ اس لئے اہل السنۃ والجماعت اس بات پر مصر ہیں کہ عذاب جسم پر ہوتا ہے۔ اور روح کے تعلّق سے کم از کم اسمیں اس درجہ کی زندگی پیدا ہو جاتی ہے۔ جس سے عذاب و ثواب کا ادراک کر سکے۔

ان حدیثوں کے علاوہ فصل ثانی میں صد۲۵ پر حضرت براء بن عازب کی لمبی حدیث مذکور ہے۔ اور یہ حدیث مشکوٰۃ صد۱۴۲ پر بھی آ رہی ہے۔ صاحب مشکوٰۃ نے اسے احمد اور ابوداؤد کے حوالہ سے پیش کیا ہے۔ اس میں تصریح ہے۔ ویعاد روحہ فی جسدہ کہ روح کا جسم میں اعادہ کیا جاتا ہے اس سے تو بات اور واضح ہو جاتی ہے۔ کہ جسم مع الروح پر عذاب و ثواب ہو رہا ہے۔ روح کا جسد سے تعلّق ہے۔ حافظ ابن حزم نے اس حدیث کو گرانے کی بڑی کوشش کی ہے لیکن وہ کوشش بالکل ناکام ہے۔ ان کے حدیث کی سند پر جتنے اعتراضات ہیں سب کے شافی جوابات علماء نے دید یئے ہیں۔ حافظ ابن القیمؒ نے اپنی کتاب الروح" میں ابن حزم کے ہر قسم کے اعتراضات کو ختم کر دیا ہے۔ اس کی وضاحت میں بھی بعد میں کچھ گفتگو کریں گے۔

یہاں یہ کہنا مقصود ہے کہ اگر ابوداؤد وغیرہ کی براء بن عازب کی یہ روایت یعنی یعاد روحہ والی سامنے نہ بھی رکھی جائے تو بھی ہمارا مقصد صحیحین کی حدیثوں سے ہی واضح ہو جاتا ہے۔ اس لئے کہ صحیحین کی حدیثوں میں واضح طور پر ثابت ہے کہ یہ معاملات اس کے جسم پر ہو رہے ہیں اس کو بٹھایا جاتا ہے۔ پوچھا جاتا ہے۔ پٹائی ہوتی ہے چیختا ہے اور جسم پر یہ چیزیں اس میں حیات ہونے کے بغیر کیسے مانی جاسکتی ہیں۔ اس لئے بحث کو طول دینے کے بغیر ہم صرف صحیحین کی حدیثوں کی روشنی میں یہ بات زور سے کہہ سکتے ہیں۔ کہ یہ معاملہ روح مع الجسد پر ہوتا ہے۔

قبر میں جسم یا اجزاء جسم کے ساتھ روح کا تعلق جب مانا جاتا ہے حدیثوں کے تقاضا سے۔ تو اس میں ایک ذہنی سی الجھن ہوتی ہے۔ کہ اس تعلق روح کے کچھ آثار تو ہمیں نظر نہیں آتے تو ہم تعلق کو کیسے تسلیم کرلیں۔ اس سلسلہ میں الجھن کو دور کرنے کے لئے ایک بات تو یہ ذہن میں رکھنی ضروری ہے کہ روح کا تعلق جسم کے ساتھ ہمیشہ یکساں نہیں ہوتا۔

انواع تعلق روح بالبدن

حافظ ابن القیمؒ نے کتاب الروح میں ارشاد فرمایا ہے کہ روح کا تعلق جسم سے کئی قسم کا ہوتا ہے اور سب کے احکام جدا جدا ہیں۔[1] مثلاً (۱) بچہ جب ماں کے پیٹ میں ہوتا ہے اس وقت بھی اس سے روح کا تعلق تھا۔ (۲) جب وہاں سے نکل کر زمین پر آیا اب بھی تعلق ہے (۳) نیند کی حالت میں بھی روح کا اس کے ساتھ تعلق ہے۔ (۴) برزخ میں بھی اس کا تعلق ہے۔ (۵) قیامت کے دن بھی تعلق ہوگا۔

قیامت کے دن جو تعلق ہوگا۔ وہ اکمل تعلق ہوگا۔ دنیا کے تعلق سے بھی بڑھ کر دنیا میں بھی تعلق ہر حالت میں یکساں نہیں رہتا۔ یقظہ میں اور طرح کا تعلق ہے، نوم میں اور طرح کا، بے ہوشی میں اور طرح کا۔ پورے جسم پر فالج کا حملہ ہو اب بھی روح کا تعلق ہے۔ پھر بیداری کی حالت میں سارے اجزاء سے روح کا تعلق یکساں نہیں ہے۔ بعض جگہ ماریں تو چوٹ زیادہ لگتی ہے۔ شلاً ایڑی پر ماریں تو چوٹ کم لگتی ہے حق تعالیٰ کی قدرت کے یہ کرشمے ہیں کہ روح کے تعلق کی کتنی صورتیں بنا دی ہیں۔ عالم برزخ میں روح کا تعلق ایسا نہیں ہوگا جیسے دنیا میں۔ اس تعلق سے اتنی حیات آجائے گی جس سے عذاب و ثواب میں ادراک کر سکے۔ یہاں والی کیفیت نہیں ہے جو لوگ روح کے تعلقات کو یکساں سمجھتے ہیں ان کے لئے برزخ میں روح کا تعلق ماننا مشکل ہو جاتا ہے۔ علماء نے تصریح کی ہے۔ کہ قبر میں عامۃ الناس کے جسم میں صرف نوع من الحیٰوۃ ہوتی ہے۔ حیات مطلقہ اور کاملہ نہیں ہوتی۔

رہی یہ بات کہ ہمیں تو میت کے جسم پر کوئی معاملہ ہوتا نظر نہیں آتا ہے تو محض یہ شبہ انکار احادیث کا باعث نہیں بن سکتا۔ یہ حق تعالیٰ کی قدرت اور حکمت ہے کہ ہمارے سامنے کچھ ہو اور نظر نہ آئے۔ جبرئیلؑ ابن مجالس عامہ میں آتے تھے بات کہتے تھے۔ چلے جاتے تھے۔ حضورؐ

---

[1] ص ۵۳ مطبوعہ حیدر آباد دکن ۱۳۵۷ھ

فرماتے تھے کہ یہ بتا کر گئے ہیں۔ لیکن کسی کو بھی نظر نہیں آئے۔ حکمت چھپانے میں تھی اس لئے دوسروں سے مخفی رکھا۔ ہمارے پاس سویا ہوا آدمی خواب میں کچھ کا کچھ دیکھتا رہتا ہے۔ اذیت والی باتیں بھی محسوس کرتا ہے لیکن پاس بیٹھنے والے کو کچھ پتہ نہیں چلتا۔ اسی طرح عذاب قبر کے اخفار عن الناس میں بھی حکمتیں ہیں۔

اہم شبہ جو بات بظاہر ان احادیث سے سمجھ میں آرہی ہے اس میں ایک اہم اشکال پیش کیا گیا ہے اور اسی اشکال نے دوسرے فرقوں کو ان احادیث کے مدلول کے انکار یا تحریف تک پہنچایا ہے۔ وہ اشکال یہ ہے کہ کبھی مردے کے جسم کو جلا کر راکھ کر دیا جاتا ہے کبھی اس کے جسم کو درندے کھا جاتے ہیں۔ اور کبھی اس کے اجزار خاک میں مل جاتے ہیں تو اب عذاب و ثواب کس پر ہوتا ہے؟ اب تو جسم ہی نہیں جس کے ساتھ روح کا تعلق ہو۔

جواب اکابر اہل السنۃ والجماعت نے خود اس شبہ کو ذکر کیا ہے۔ لیکن حافظ ابن حجرؒ، ملا علی قاری، امام نوویؒ جیسے تمام اکابر اس کے جواب میں یہ فرما رہے ہیں کہ جسم پر عذاب ہونے کے لئے یا روح کا جسم پر تعلق ہونے کے لئے بقاءُ البنیۃ شرط نہیں ہے۔ یعنی اس کے لئے جسم کے ڈھانچہ کا محفوظ رہنا شرط نہیں ہے حق تعالیٰ کی قدرت میں ہے کہ جسم کے کل یا بعض اجزائے منتشرہ سے روح کا تعلق قائم کر کے ان میں نوعٌ من الحیٰوۃ پیدا کر کے عذاب یا ثواب دے۔ یہ بات اللہ کی قدرت میں ہے اور عقلاً ممکن ہے اور جو چیز عقلاً ممکن ہو اور وحی اس کے ماننے پر مجبور کرے ایمان کا تقاضا یہی ہے کہ اُسے مانا جائے۔

اہل السنۃ والجماعت کے اس جواب سے یہ بات واضح ہو گئی کہ وہ اس بات کے ماننے پر مُصر ہیں کہ عذاب اسی جسم پر ہوتا ہے اور اس میں نوعٌ من الحیات ہوتی ہے بہ تعلق روح۔ اس اشکال سے متاثر ہو کر بھی انہوں نے نہیں کہا کہ اگر جسم باقی نہیں رہا تو کیا ہوا؟ ہم کب جسم پر عذاب مانتے ہیں ہم تو صرف روح پر مانتے ہیں۔ یا کم از کم اتنا ہی کہہ دیتے کہ جب تک جسم باقی رہتا ہے جسم پر عذاب ہوتا ہے۔ جسم کے ختم ہو جانے کے بعد صرف روح پر ہوتا ہے۔ ایسی حالت میں بھی یہ اسی پر مُصر ہیں کہ جسم پر عذاب ہوتا ہے معلوم ہوا کہ یہ عقیدہ ان کے ہاں نہایت ضروری ہے اور احادیث بھی اس پر مجبور کرتی ہیں۔

فائدہ سلف میں اعادۃ الروح کے بارہ میں کبھی بظاہر متعارض کلام نظر آتی ہے۔ بعض نے اعادۃ الروح میں توقف کیا ہے۔ ہو سکتا ہے کہ بعض سے نفی کا قول بھی مل جائے اس کو کبھی مغالطہ کا باعث بنا لیا جاتا ہے حقیقت یہ ہے اتنی بات پر سلف متفق ہیں کہ جسم پر ثواب و عذاب ہوتا ہے۔ اور جسم میں نوعٌ من الحیٰوۃ ہے لیکن اس کے ساتھ روح کا کامل تعلق نہیں مانا جاتا جس سے حیات مطلقہ اور کاملہ پیدا ہو جائے۔ جو حضرات اعادۂ روح کا اثبات کرتے ہیں ان کی مُراد یہ ہے کہ روح کا جسد سے

صرف اتنا تعلق ہے جس سے نوع من الحیٰوۃ پیدا ہو جاتی ہے۔ تعلق کامل اور حیات کاملہ کے وہ بھی قائل نہیں ہے۔ نفی کرنے والوں کی مراد اعادۂ کاملہ کی نفی ہے یعنی ایسے تعلق کامل کی نفی ہے جس سے حیات مطلقہ پیدا ہو جاتی ہے۔ دونوں کی کلام میں تعارض نہ ہوا اس نکتہ پر دونوں مشترک ہیں کہ اس میں نوع من الحیٰوۃ ہے ایسے ہی توقف کرنیوالوں کی مراد نوع من الحیٰوۃ کی نفی نہیں ہے۔ بلکہ ان کا توقف کیفیتِ اعادہ میں ہے۔ یعنی ہم یہ متعین نہیں کر سکتے کہ اعادہ کس طرح ہوتا ہے۔ اتنا یہ بھی مانتے ہیں کہ اس میں بقدر ادراک حیات ہے۔ الفاظ کی بحث میں پڑنے کی بجائے بحث کا نکتہ یہ ہونا چاہیئے کہ آیا جمہور جسم مع الروح پر عذاب کے قائل ہیں یا نہیں سب کتب معتبرہ یہی بتائیں گی کہ وہ قائل ہیں۔

فائدہ بعض روایات سے پتہ چلتا ہے کہ روح علیین یا سجین میں چلی جاتی ہے۔ یہ بھی جمہور کے اختیار کردہ موقف کے خلاف نہیں ہے۔ علیین یا سجین میں ہونے کے باوجود روح کا تعلق جسد کے کل یا بعض اجزاء سے ہو سکتا ہے۔ روح میں ایک خاص قوت اور لطافت پیدا ہو جاتی ہے ان کا مستقر علیین یا سجین بھی رہے تو بھی ان کا تعلق اجسام سے ہو سکتا ہے۔ روح کے لوٹائے جانے کا مطلب بھی صرف یہ تعلق بتانا ہے۔

اب تک جو کچھ لکھا گیا ہے اس کا حاصل یہ ہے کہ احادیث کثیرہ صحیحہ صریحہ کے مطابق اہل السنت والجماعۃ کے نزدیک عذاب اسی دفن کئے ہوتے جسم پر ہوتا ہے اور روح کے تعلق سے اس میں ایک گونہ حیات ہوتی ہے اور اس میں جو اہم اشکالات تھے ان کے جواب کا خلاصہ بھی پیش کر دیا ہے۔

اس مقام میں ہمارے ذمہ تین باتیں ہیں۔ (۱) اہل السنۃ والجماعت کا موقف اور انکے دلائل احادیث سے یہ ہم کہہ چکے ہیں ترجمہ احادیث کے ضمن میں (۲) اہل السنۃ والجماعت کی کتابوں کے حوالے سے یہ بتایا جائے کہ کیا واقعی اہل السنۃ والجماعت کا وہی عقیدہ ہے جو اوپر لکھا گیا ہے۔ یعنی کتب کے حوالہ جات دیئے جائیں ہم انشاء اللہ مختصراً یہ خدمت بھی کریں گے۔ (۳) ابن حزم وغیرہ جو اس نظریہ کے مخالف ہیں اُن کے اعتراضات کے جوابات۔ یہ بھی انشاء اللہ مختصراً پیش کریں گے۔

چند معتبر کتابوں کے حوالے

(۱) فتح القدیر شرح ہدایہ میں محقق ابن الہمام ارشاد فرماتے ہیں۔

ولذا کان الحق ان المیت المعذب فی قبرہ توضع فیه الحیاۃ بقدر ما یحس بالالم والبنیة لیست بشرطٍ عند اهل السنة حتیٰ لو کان متفرق الاجزاء بحیث لا تتمیز الاجزاء بل ھی مختلطة بالتراب فعذب جعلت الحیٰوۃ فی تلک الاجزاء التی لا یأخذ ھا البصر وان اللہ علی ذٰلک لقدیر والخلاف فیه ان

كان بناءً على انكار عذاب القبر امكن والّا فلا يتصور من عاقل القول بالعذاب مع عدم الاحساس[1]

(۲) امام نوویؒ شرح صحیح مسلم ج ۲ ص ۳۸۵، ص ۳۸۶ (باب عرض مقعد الميت من الجنة و النار عليه) پر اس مسئلہ پر مفصل گفتگو فرمائی ہے۔ مذاہب نقل فرمائے ہیں اور اہل السنۃ والجماعت کے موقف کو مبرہن کر کے اہم شبہات کا جواب دیا ہے۔ یہ عبارت قابل دید ہے۔ عبارت کی طوالت کی وجہ سے اسکو یہاں نقل نہیں کیا گیا اصل کتاب ضرور دیکھ لی جائے۔

(۳) حافظ ابن حجر عسقلانی رحمہ اللہ فتح الباری شرح صحیح البخاری میں باب ماجاء فی عذاب القبر کی شرح کرتے ہوئے فرماتے ہیں وذهب ابن حزم وابن هبيرة الى ان السؤال يقع على الروح فقط من غير عود الى الجسد وخالفهم الجمهور فقالوا تعاد الروح الى الجسد او بعضه كما ثبت فى الحديث ولو كان على الروح فقط لم يكن للبدن بذلك اختصاص۔ اس کے بعد مذہب جمہور پر ہونے والے مذکورہ بالا شبہات کا جواب دینے کے بعد فرماتے ہیں۔ وقد ثبتت الاحاديث بما ذهب اليه الجمهور كقوله انه يسمع خفق نعالهم وقوله تختلف اضلاعه لضمة القبر وقوله يسمع صوته اذا ضربه بالمطراق وقوله يضرب بين اذنيه وقوله فيقعد انه وكل ذلك من صفات الاجساد[2]۔

(۴) فقہ اکبر میں ہے۔ سؤال منكر ونكير حقٌ فى القبر واعادة الروح الى الجسد فى قبره حقٌ وضغطة القبر حقٌ وعذابه حقٌ للكافرين كلهم اجمعين ولبعض عصاة المؤمنين۔ یہ عبارت ابو المنتہی کی لکھی ہوئی شرح فقہ اکبر مطبوعہ افغانستان میں ہے[3] اسی عبارت کی شرح کرتے ہوئے ملا علی قاریؒ فرماتے ہیں۔ اعلم ان اهل الحق اتفقوا على ان الله تعالى يخلق فى الميت نوعًا حياةٍ فى القبر بقدر ما يتألم ويلتذ ولكن اختلفوا فى انه هل يعاد الروح اليه والمنقول عن ابى حنيفة التوقف الا ان كلامه ههنا يدل على اعادة الروح اليه اذ جواب الملكين فعل اختيارى فلا يتصور بدون الروح[4]

---

[1] ص ۲۰۴ ج ۴ مطبوعہ احیاء التراث العربی بیروت۔

[2] فتح الباری ص ۲۳۵ ج ۳ مطبوعہ دار المعرفۃ بیروت۔

[3] ص ۶۶

[4] شرح فقہ اکبر ص ۱۲۲ مطبوعہ مطبع مجتبائی دہلی۔

(۵) ملا علی القاری نے مرقات میں مشکوٰۃ کے باب اثبات عذاب القبر کی شرح کرتے ہوئے۔ امام نوویؒ کی وہ پوری عبارت نقل کی ہے جس کا حوالہ نمبر۲ میں دیا گیا ہے۔ وہ شافعی المسلک شارح ہیں۔ یہ حنفی ہیں۔ اس مسئلہ میں مذاہب اربعہ کا ایک ہی نظریہ ہے پھر اس باب کی دوسری حدیث کی شرح کرتے ہوئے فرماتے ہیں۔
وفیہ دلالۃ علی حیاۃ المیت فی القبر لان الاحساس بدون الحیاۃ ممتنع عادۃً واختلفوا فی ذٰلک فقال بعضھم یکون باعادۃ الروح وتوقف ابوحنیفۃ فی ذٰلک ولعل توقف الامام فی ان الاعادۃ تتعلق بجزء البدن او کلھا انتھٰی[1]

اس سے وہ بات ثابت ہوگئی جو فوائد کی شکل میں پیش کی جا چکی ہے کہ میت کے جسم میں بقدر ضرورت حیات فی القبر کے سب ہی قائل ہیں۔ خواہ اعادۃ الروح کے قائل ہوں یا نہ اور اعادہ ہونے نہ ہونے کا اختلاف بھی لفظی سا ہے۔ اصل بات یہ ہے کہ روح کا تعلق جسم سے کبھی ایسا ہوتا ہے کہ جسم میں حیات بھی آجاتی ہے اور وہ رُوح جسم میں تدبیر و تصرف بھی کرتی ہے اس صورت میں جسم کو غذا کی ضرورت پڑتی ہے۔ سب لوازم اس کے لئے ہوں گے۔ اس کی حرکات نظر آئیں گی۔ جیسے دنیا میں روح کا تعلق جسم سے اسی نوعیت کا ہے۔ اور کبھی روح کا تعلق جسم سے ایسا ہوتا ہے کہ اس میں بقدر ضرورت حیات کی ایک قسم تو آجاتی ہے لیکن روح جسم میں تدبیر اور تصرف نہیں کرتی جسم کو غذا وغیرہ کی ضرورت نہیں ہوتی۔ قبر میں اسی نوعیت کا تعلق ہوتا ہے۔ جس نے اعادۂ روح کی نفی کی ہے اس کا مطلب یہ ہے کہ پہلی نوعیت کا قبر میں تعلق نہیں ہوتا اور جو حضرات اعادہ مانتے ہیں وہ دوسری نوعیت کے تعلق کو ثابت کرنا چاہتے ہیں۔ بات یہ دیکھنی چاہیئے کہ اہل السنت والجماعت حیات فی القبر کے قائل ہیں یا نہیں؟ اس نکتہ پر سب متفق ہیں۔ اہل السنت والجماعت میں سے رہتے ہوئے اس سے فرار ممکن نہیں

(۶) کتاب الروحؒ میں حافظ ابن القیم ارشاد فرماتے ہیں۔ قال شیخ الاسلام الاحادیث الصحیحۃ المتواترۃ تدل علی عود الروح الی البدن وقت السؤال، وسؤال القبر بلا روح قولٌ قالہ طائفۃ من الناس وانکرہ الجمہور وقابلھم آخرون فقالوا السؤال من الروح بلا بدنٍ، وھٰذا قالہ ابن مرۃ وابن حزم وکلاھما غلط والاحادیث الصحیحۃ تردہ ولو کان ذٰلک علی الروح فقط لم یکن للقبر بالروح اختصاص[2]

---

[1] مرقات ص ۱۹۸ ج ۱
[2] ص ۶۲

اعتراضات کے جوابات

اعتراض اوّل

ابن حزم نے اپنی کتاب "الملل والنحل" میں یہ فرمایا ہے کہ اگر قبر میں میت کے جسم میں حیات تسلیم کرلی جائے یہ قرآن پاک کے خلاف ہے۔ قرآن پاک میں ہے۔ قالوا ربنا امتنا اثنتین و احییتنا اثنتین۔ اس میں صرف دو موتوں اور دو حیاتوں کا تذکرہ ہے دوسری آیت میں اس کی قدرے وضاحت ہے۔ کیف تکفرون باللہ وکنتم امواتاً فاحیاکم ثم یمیتکم ثم یحییکم۔ کنتم امواتاً۔ پہلی موت ہے۔ فاحیاکم یہ پہلی حیات ہے۔ ثم یمیتکم یہ دوسری موت ہے۔ ثم یحییکم یہ حیات آخرت ہے۔ اگر قبر میں بھی زندگی مان لی جائے تو تین موتیں اور تین حیاتیں بن جاتی ہیں۔

جواب نمبر ۱

دوسری آیت میں جو یحییکم آیا ہے اس کی مفسرین نے دونوں تفسیریں کی ہیں ایک یہ کہ اس سے مُراد حیات فی الآخرۃ ہے۔ دوسری یہ کہ اس سے مُراد حیات فی القبر ہے یعنی قبر میں سوال جواب کے لئے زندہ کیا جائے گا۔ تفسیر کبیر[۱]، بیضاوی اور دوسری معتبر تفسیروں میں یہ دونوں تفسیریں کی گئی ہیں۔ قاضی بیضاوی انہی لفظوں کی تفسیر میں ارشاد فرماتے ہیں۔ ثم یحییکم بالنشور یوم نفخ الصور او للسؤال فی القبور[۲]۔ جس آیت کو جمہور کے خلاف استدلال کے لئے پیش کیا گیا تھا اس کی ایک تفسیر ہی وہی ہے جو جمہور کہتے ہیں۔

جواب نمبر ۲

اصل جواب یہ ہے کہ قرآن نے جو کہا ہے کہ حیاتیں دو ہیں اس سے مُراد حیات کاملہ اور حیات مطلقہ ہے۔ حیات مطلقہ وہ ہوتی ہے کہ روح کا جسم سے ایسا تعلق ہو کہ روح جسم میں تدبیر اور تصرف کرتی ہو۔ اس میں جسم کو کھانے پینے کی ضرورت ہوتی ہے۔ لباس پہنے گا حرکات کرے گا۔ اس کی جنبش نظر آئے گی۔ جب حیات کا لفظ مطلق بولا جائے تو عموماً ایسی حیات ہی مُراد لی جاتی ہے اس لئے کہ یہ فرد کامل ہے اور یہ صرف دنیا میں ہوگی یا آخرت میں ہوگی۔ برزخ میں ایسی حیات کا کوئی بھی قائل نہیں۔ کوئی بھی نہیں مانتا کہ برزخ میں روح کا جسم سے ایسا تعلق ہے کہ روح جسم میں تدبیر و تصرف کرتی ہے صرف اتنا مانتے ہیں کہ روح کے تعلق سے صرف نوعٌ من الحیٰوۃ اس قدر آجاتی ہے۔ کہ عذاب و ثواب کا ادراک کر سکے۔ اسی طرح اور آیات سے جو معلوم ہوتا ہے کہ اس معروف موت کے بعد پھر زندگی صرف آخرت میں ہی ہوگی۔ مطلب یہ ہے کہ حیات مطلقہ اور کاملہ صرف آخرت میں ہوگی۔ اس سے پہلے نہیں ہوگی جمہور بھی اس کے قائل ہیں کہ قیامت سے پہلے حیات مطلقہ نہیں ہوگی جمہور کے موقف کو صحیح سمجھ

---

[۱] تفسیر کبیر ص ۱۵۲ ج ۲ [۲] تفسیر بیضاوی ص ۱۲ طبع مکتبۃ الجمہوریۃ المصریۃ

لینے اور تعلقات روح کی انواع سمجھ لینے کے بعد کسی عاقل منصف کو انشاء اللہ کوئی شبہ پیش نہیں آسکتا۔

حدیث براء بن عازب پر اعتراض

جن احادیث صحیحہ سے جمہور اہل السنۃ والجماعت نے اپنے موقف پر استدلال کیا ہے ان میں ایک حدیث براء بن عازب بھی ہے جس کو یہاں صاحب مشکوٰۃ نے فصل ثانی میں بحوالہ ابو داؤد و احمد نقل کیا ہے۔ اس میں صاف لفظ ہیں "یعاد روحہ فی جسدہ" حافظ ابن حزم وغیرہ حضرات نے اس حدیث کو گرانے کی کوشش کی ہے۔ اس کی سند پر کچھ اعتراضات کئے ہیں یہاں ان اعتراضات کو نقل کر کے مختصرا جواب دیں گے، لیکن اس سے پہلے اس حدیث کی صحت کے بارہ میں ائمہ حدیث میں سے دو حضرات کی اجمالی شہادت نقل کرنا مناسب ہے۔

پہلی شہادت حدیث کے مشہور امام حافظ ابو عبداللہ الحاکم اپنی المستدرک میں فرماتے ہیں۔ ھٰذا حدیث صحیح علی شرط الشیخین وقد احتجا جمیعًا بالمنھال بن عمرو وزاذان ابی عمر الکندی وفی ھٰذا الحدیث فوائد کثیرۃ لاھل السنۃ وقمع للمبتدعۃ۔[1]

دوسری شہادت حافظ ابن القیم[2] کتاب الروح میں اس حدیث کے متعلق ارشاد فرماتے ہیں۔ ھٰذا حدیث ثابت مشھور مستفیض صححہ جماعۃ من الحفاظ ولا نعلم احدًا من ائمۃ الحدیث طعن فیہ بل رووہ فی کتبھم وتلقوہ بالقبول وجعلوہ اصلًا من اصول الدین فی عذاب القبر ونعیمہ ومسألۃ منکر ونکیر وقبض الارواح وصعودھا الیٰ بین یدی اللہ ثم رجوعھا الی القبر۔ اب حدیث براء کی سند پر کئے جانے والے اعتراضات نقل کر کے جوابات دیئے جاتے ہیں۔

اعتراض اول (۱) اس حدیث پر پہلا اعتراض یہ ہے کہ اسکو حضرت براء سے نقل کرنے والے زاذان ہیں اور وہ "یعاد روحہ الی جسدہ" والی زیادتی نقل کرنے میں متفرد ہیں۔

اس اعتراض کے جوابات مندرجہ ذیل ہیں:

(الف) زاذان ثقہ ہیں بہت سے ائمہ حدیث نے ان کی توثیق کی ہے۔ یحییٰ بن معین نے ان کی توثیق کی ہے۔ حمید بن ہلال نے ان کے بارے میں کہا ہے۔ ھو ثقۃ لا تسئل عن مثل ھؤلاء[3] یحییٰ بن معین کا قول حافظ

---

[1] مستدرک حاکم ص ۳۹ ج ۱ مطبوعہ دار الفکر بیروت [2] ص ۵۸، ۵۹

[3] کتاب الروح ص ۵۹

نے نقل فرمایا ہے۔ ثقۃٌ لایسئل عن مثلہٖ۔ محدثین کا یہ متفقہ قاعدہ ہے کہ ثقہ اگر کسی حدیث میں کوئی زائد بات نقل کرے جس کو دوسرے نقل نہیں کرتے تو یہ زیادتی مقبول ہوتی ہے۔ لہٰذا اگر زاذان متفرد بھی ہوں اس زیادتی کے نقل کرنے میں تب بھی قواعد محدثین کی روشنی میں اسے قبول کرنا پڑے گا۔

ب۔ حضرت براء سے اس حدیث کو نقل کرنے میں زاذان متفرد نہیں ہے۔ بلکہ ان کے اور بھی متابعات ثقات ملتے ہیں چنانچہ حافظ ابن القیم کتاب الروح میں فرماتے ہیں۔ وقد رواہ عن البراء بن عازب جماعۃ غیر زاذان منہم عدی بن ثابت ومحمد بن عقبۃ ومجاھد[۱] اس کے بعد متابعت والی روایات تفصیل سے پیش کی ہیں۔ مثلاً پہلے حافظ ابن مندۃ کی کتاب، کتاب الروح والنفس میں اس سند سے یہ حدیث ہے۔ اخبرنا محمدُ بن یعقوب بن یوسف قال حدثنا محمد بن السفار انا ابوالنضر ھاشم بن القاسم ثنا عیسی بن المسیب عن عدی بن ثابت عن البراء بن عازب قال خرجنا مع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فی جنازۃ رجل من الانصار[۲] اس لمبی حدیث میں تعاد روحہ کے لفظ کی بجائے فترد روحہ الی مضجعہ کے لفظ ہیں اس سند میں براء سے نقل کرنے والے زاذان نہیں بلکہ عدی بن ثابت ہیں اور عدی سے نقل کرنے والے منہال نہیں بلکہ عیسیٰ بن مسیّب ہیں۔ اس کے بعد پھر ابن مندۃ کی اور سند پیش کی ہے من طریق محمد بن سلمۃ عن خصیف الجزری عن مجاھد عن البراء بن عازب۔ اس میں براء سے نقل کرنے والے مجاھد ہیں۔ اور مجاھد سے نقل کرنے والے منہال نہیں خصیف جزری ہیں۔ غرضیکہ نہ زاذان متفرد ہے نہ منہال متفرد ہے۔ دونوں پر تفرد کا الزام غلط ہے۔

ج۔ اگر بالفرض براء بن عازب کی اس حدیث کو بالکل کالعدم تصور کرلیں۔ تب بھی جمہور کا موقف صحیحین کی حدیثوں سے ثابت ہے۔ کما مر غیر مرۃ۔

اعتراض ثانی مع جواب

دوسرا اعتراض بعض نے اس حدیث پر یہ کیا ہے کہ زاذان کو براء رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے سماع حاصل نہیں لہٰذا یہ روایت منقطع ہوئی۔ یہ بہت غلط الزام ہے ایک تو اس لئے کہ رجال کی تمام کتابوں میں اس کی تصریح موجود ہے کہ زاذان جن صحابہؓ سے روایت کرتے ہیں۔ ان میں حضرت براء بن عازب بھی ہیں[۳]۔ دوسرا یہ کہ صحیح ابوعوانۃ میں سماع کی تصریح موجود ہے[۴]۔ یعنی زاذان اس کو سمعت البراء کہہ کے نقل کرتے ہیں۔ اس کے بعد کسی قسم کا خلجان باقی نہیں رہنا چاہیئے۔

---

[۱] تہذیب التہذیب ص ۳۰۲ ج ۳۔ [۲] ص ۵۶ [۳] ایضاً [۴] کما فی تہذیب التہذیب ص ۳۰۲ ج ۳۔
[۵] کتاب الروح ص ۵۹۔

اعتراض ثالث اس حدیث کو زاذان سے نقل کرنے والے منہال بن عمرو ہیں اور منہال ضعیف ہیں لہٰذا یہ حدیث قابلِ قبول نہیں۔

جوابات (ا) منہال کو ضعیف کہنا غلط ہے اس لئے کہ بہت سے ائمہ رجال نے ان کی توثیق کی ہے۔ حافظ ابن قیم اپنی کتاب الروح میں فرماتے ہیں" فالمنہال احد الثقات العدول قال ابن معین المنہال ثقۃ وقال العجلی کوفی ثقۃ"[1] ان کی توثیق کے الفاظ حافظ ابن حجرؒ نے بھی تہذیب التہذیب میں نقل فرمائے ہیں[2]۔ ان پر جو بڑی سے بڑی جرح کی گئی ہے وہ یہ ہے کہ ان کے گھر سے گانے کی آواز سنائی دی گئی ہے۔ حافظ ارشاد فرماتے ہیں۔ ولیس علی المنہال جرح فی ماحکی ابن ابی حاتم فذکر حکایۃ المتقدمۃ. ارشاد کے آخر میں حافظ ارشاد فرماتے ہیں۔" وجرحۃ بھذا تعسف ظاھر[3]"، یعنی اس بنار پر ان پر جرح کرنا کھلی بے انصافی ہے۔ اس لئے کہ اوّل تو یہی متیقن نہیں کہ انہی کے گھر سے آواز آرہی تھی۔ ہوسکتا ہے کہ پڑوس کے گھر سے یہ آواز آئی ہو۔ اگر انہی کے گھر سے آئی تھی تو ہوسکتا ہے کہ یہ وہاں موجود نہ ہوں یا یہ بات ان کے علم میں نہ ہو۔ اس لئے اس کی بنار پر جرح بعید از انصاف ہے۔ حافظ نے یہ بھی نقل کیا ہے" قال وھب بن جریر عن شعبۃ اتیتُ منزل المنہال فسمعت منہ صوت الطنبور فرجعتُ، ولم أسئلہ. قلت فہلا سألتہ عسیٰ کان لا یعلم[4]" اس سے ثابت ہوا کہ شعبہ کو اس بات کی ہرگز بالکل تحقیق نہیں ہوئی کہ واقعی یہ آواز ان کے اختیار سے تھی اور ان کے علم میں تھی۔

ب۔ بتایا جاچکا ہے کہ منہال اس زیادتی کے نقل کرنے میں متفرد نہیں ہے۔ روایات تفصیل سے پیش کی جاچکی ہیں۔ اس لئے اس بنیاد پر اس زیادتی کو گرانے کی کوئی گنجائش نہیں ہے۔

ج۔ نیز اس زیادتی سے جو بات ثابت ہوتی ہے یعنی حیات فی القبر وہ اسی حدیث پر موقوف نہیں ہے۔ صحیحین کی حدیثیں بھی اس کے ماننے پر مجبور کرتی ہیں۔ اگر کوئی حدیث سنداً ضعیف بھی ہو لیکن اس کا مضمون دوسری نصوص سے مؤید ہو تو اس کو ماننا پڑتا ہے۔

د۔ اگر علیٰ سبیل التنزل مان بھی لیا جائے کہ یہ زیادتی ضعیف ہے تب بھی اس کے ماننے سے فرار نہیں کیا جاسکتا۔ اس لئے کہ حدیثِ ضعیف کو اگر تلقی بالقبول کا شرف حاصل ہوجائے تو وہ حدیثِ صحیح کے حکم میں ہوتی ہے

---

[1] کتاب الروح ص ۵۹ [2] تہذیب التہذیب ص ۳۲۰ ج ۱۰ [3] ص ۳۲۰ ج ۔
[4] ایضاً۔ [5] ایضاً۔

آپ کو بہت سے مسائل کی احادیث ایسی نظر آئیں گے جن کی سند میں کلام ہے لیکن اس سے جو مسئلہ نکلتا ہے اس کو اکثر تسلیم کرتے ہیں۔ جامع ترمذی میں اس کی بہت سی مثالیں آسانی سے مل سکتی ہیں۔ امام ترمذی حدیث کی سند پر کلام فرماتے ہیں۔ اس کے بعد فرما دیتے ہیں "والعمل علیہ عند اھل العلم" اس میں کوئی شک نہیں کہ سند کی حالت پر نظر ضرور رکھنی چاہیئے۔ سند اور سند پر انتقاد اس امت کی امتیازی شان ہے۔ لیکن تحقیق مسائل کے لئے صرف سند پر ہی نگاہ نہیں رکھی جاتی بلکہ صحیح موقف تک پہنچنے کے لئے یہ بات انتہائی معاون اور مفید ہوتی ہے کہ دیکھا جائے کہ سلف نے اس حدیث کے مضمون کو قبول کیا ہے یا نہیں؟ اگر سلف کا نظریہ اسی کے مطابق چلا آیا ہے تو یہ واضح دلیل ہوگی کہ یہ حدیث مقبول ہے اس لئے کہ سلف کے نظریات مسلسل ورثۃً عن ورثۃٍ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے متصل ہیں۔ خلاصہ یہ کہ حدیث ضعیف کو بھی جب تلقی بالقبول کا شرف حاصل ہو جائے تو وہ مقبول سمجھی جاتی ہے کوئی شخص بھی اس ضابطے سے فرار نہیں کر سکتا اور اوپر حوالجات سے بتایا جا چکا ہے کہ جمہور اہل السنت والجماعت نے حیات فی القبر کو تسلیم کیا ہے اور اس پر اصرار کیا ہے۔ کسی صورت میں بھی وہ اس موقف سے ہٹنے کے لئے تیار نہیں ہیں۔

بعض غلط فہمیوں کا ازالہ

بعض باتوں سے اس مسئلہ میں الجھاؤ ڈالنے کی کوشش کی جاتی ہے۔ کچھ عبارات تلاش کر کے اس عقیدے میں تزلزل پیدا کرنے کی کوشش کی جاتی ہے۔ سب عبارات کو نقل کر کے فرداً فرداً جواب دینے میں بہت طول ہو جائے گا۔ جس کی یہاں گنجائش نہیں البتہ اصولی طور پر کچھ باتیں کہدینی مناسب ہیں۔

(۱) دُنیا اور برزخ اور آخرت تینوں عالموں میں روح اور جسد کے تعلقات ایک درجہ کے نہیں ہوتے۔ نوعیت میں فرق ہے۔ عالم دُنیا میں روح اور جسد کا تعلق ہے لیکن روحانیت مغلوب ہے جسمانیت غالب ہے۔ عالم برزخ میں باہمی تعلق تو ہوگا لیکن اس میں روحانیت غالب ہوگی، جسمانیت انتہائی مغلوب۔ اس عالم کے زیادہ تر معاملات اور حالات روح پر ہوں گے۔ جسم سے گو روح کا تعلق ہوگا اور جسم پر بھی ان حالات کا ورود ہوگا۔ لیکن جسمانیت انتہائی مغلوب ہوگی، حتیٰ کہ جسم تو تفرق کا شکار ہوتے ہوتے۔ تقریباً لاشیٔ ہو گیا اور عالم آخرت میں روحانیت اور جسمانیت دونوں مساوی سطح پر چلیں گی۔ عالم دُنیا میں زیادہ تر حالات کا ورود جسم پر ہے۔ برزخ میں زیادہ تر روح پر ہے۔ آخرت میں دونوں پر۔ چونکہ برزخ میں روحانیت کا غلبہ ہے اس لئے اس غلبۂ روحانیت کی تعبیر کبھی سلف یوں بھی فرما دیتے ہیں کہ برزخ کا عذاب و ثواب روح پر ہو رہا ہے۔ ان کی مراد صرف غلبۂ روحانیت بتلانا ہے۔ اجزا جسم کے ساتھ روح کے نوع من التعلق کی نفی انکے حاشیۂ خیال میں بھی نہیں ہوتی۔ اس نوع من التعلق کے تسلیم کرنے میں وہ کبھی بھی جمہور کی گاڑی سے نہیں اترے۔

وہ تو صرف یہ بتانا چاہتے ہیں۔ کہ وہاں زیادہ زور روحانیت کا ہے۔ بلکہ سلف اور خلف نے جب بھی یہ مسئلہ کتب کلامیہ میں لکھا ہے تو اہل السنّت والجماعت سے تعلق رکھنے والے صرف ابن حزم وغیرہ ایک دو شخصیات کا اختلاف نقل کیا ہے جن کی ایسی تعبیریں نقل کی جاتی ہیں ان کا اختلاف کسی نے بھی نقل نہیں کیا۔ معلوم ہوا کہ مسئلہ میں وہ جمہور کے ساتھ ہیں۔ صرف عالم برزخ کا غلبۂ روحانیت تبلانے کے لئے کبھی تعبیریوں ہو جاتی ہے کہ وہاں معاملات روح پر ہو رہے ہیں۔ اور ان حضرات کی کلام سے دوسری جگہ صراحۃً جمہور سے موافقت ثابت ہوتی ہے۔ بالفرض اگر تسلیم کر لیا جائے کوئی شخص ابن حزم کا ہم نوا بن گیا ہے تو اربوں سواریوں میں سے ایک دو سواریوں کے اُتر جانے سے گاڑی میں کیا فرق پڑتا ہے ایسی عبارتوں سے کتب کلامیہ میں نصف النہار کی طرح مصرح مسئلہ میں اُلجھاؤ پیدا کرنے کی کوشش کرنا منصف فہیم کی شان کے لائق نہیں۔

۲۔ عالم برزخ میں روح کہاں کہاں پھرتی ہے کہاں رہتی ہے اس کے بارہ میں اگر نصوص مختلف بھی نظر آئیں۔ مثلاً یہ کہ روح علیین میں ہے۔ یا جنت کے سبز پرندوں میں سیریں کرتی ہے۔ یا وہاں فلاں صورت میں متمثل ہو کر پھرتی ہے۔ ان میں سے کسی بات کے انکار کی ضرورت نہیں وہ جہاں ہو جس حالت میں ہو جس کیفیت میں ہو عذاب و ثوابِ قبر کی نصوص سے یہ بات ثابت ہے کہ بہرحالت اس کا اجزاء جسم سے نوع من التعلق ہے اور جمہور نے اس کو تسلیم کر لیا ہے۔ اس کو مان لو اس سے فرار نہ کرو۔ وہ جس کیفیت میں پھرتی ہے پھرے دو عقیدہ وہی رکھو جو احادیث تبلاتی ہیں۔ اور جمہور جن کو مان رہے ہیں۔ امّت کو پریشان نہ کرو۔

۳۔ صوفیاء اپنے کشف سے جسد مثالی کے قائل ہوتے ہیں۔ کشف سے واقعات تو معلوم ہو سکتے ہیں لیکن کسی کا کشف مدار مسائل نہیں بن سکتا۔ عذاب قبر کے بارہ میں بعض صوفیاء کا نظریہ یہ ہے کہ وہ جسدِ مثالی پر وقوع عذاب کے قائل ہوتے ہیں۔ اور غالبًا قائل ہونے کی ضرورت بھی ان کو یہی پیش آئی ہے کہ جب جسم بالکل ریزہ ریزہ ہو جاتا ہے اس صورت میں یہ اشکال پیش کیا جاتا ہے کہ اب وقوعِ عذاب کی صورت کیا ہوگی بعض صوفیاء نے عامۃ الناس کے فہم کی آسانی کے لئے یہ قول اختیار کیا ہے کہ عذاب برزخ بتوسطِ مثال ہوتا ہے اگر جسم عنصری محفوظ نہیں تو جسدِ مثالی پر عذاب ہو سکتا ہے۔ اس کے قائل ہونے کی ضرورت اس مشہور اشکال کو رفع کرنا ہے۔ اس میں قابل غور دو باتیں ہیں۔ ایک یہ کہ ہو سکتا ہے کہ جسد مثالی پر بھی عذاب ہوتا ہے۔ لیکن عذابِ قبر کی احادیث کو حل کرنے کے لئے اور اشکالِ مذکور کو دور کرنے کیلئے اسکے قائل ہونے کی ضرورت کوئی نہیں ہے۔ متکلمین نے کہہ دیا ہے کہ اجزاء جسم میں سے بعض کے ساتھ روح کا تعلق ہو سکتا ہے۔ یہ ایک امر ممکن ہے۔ اور امر ممکن کی جب مخبرِ صادق خبر دے دے تو اس کو

ماننا لازم ہے۔ اس لئے کسی شرعی ضرورت کے لئے ہمیں اس کے قائل ہونے کی کوئی احتیاج نہیں۔ دوسری بات یہ کہ اگر اصحاب کشف کہیں کہ ہمارا کشف ہے کہ جسدِ مثالی پر عذاب واقع ہوتا ہے تو ہم کہیں گے کہ ہوتا ہوگا لیکن نصوص کا مقتضیٰ یہ ہے کہ جس جسد کو دفن کرکے آئے تھے یہ معاملات اس پر ضرور ہو رہے ہیں۔ اگر اس کو تسلیم کرتے ہوئے جسدِ مثالی پر بھی وقوع عذاب مان لیا جائے تو ہمیں اس پر کوئی اعتراض نہیں ہے۔ جبکہ مقتضائے نصوص کو تسلیم کرلیا جائے۔

چنانچہ بعض اکابر کی کلام میں تصریح بھی ہے کہ وہ جسد مثالی پر وقوع عذاب کے ساتھ ساتھ اجزاء الجسم کے ساتھ تعلقِ روح کو بھی تسلیم کرتے ہیں۔ اس کے منکر نہیں ہیں۔ تو وہ جمہور کے مخالف نہ ہوئے۔ ایک زائد چیز کو اپنے کشف سے مانتے ہیں مانتے رہیں اور اگر کوئی کہے کہ ہم صرف جسدِ مثالی پر وقوع عذاب کے قائل ہیں اجزاء جسم کے ساتھ کسی قسم کا روح کا تعلق تسلیم نہیں کرتے۔ تو ان کا یہ نظریہ چونکہ کسی نص سے ثابت نہیں بلکہ نصوص عذاب قبر اور جمہور کے مذہب کے خلاف ہیں۔ اس لئے تسلیم نہیں کیا جاسکتا۔ حاصل یہ ہے کہ اگر اجزاء جسم عنصری پر عذاب مانتے ہوئے جسد مثالی پر وقوع کے بھی قائل ہیں تو اس میں کوئی حرج نہیں اور اگر اجزائے جسم خاکی پر وقوع عذاب کی نفی کرتے ہیں۔ صرف جسدِ مثالی پر مانتے ہیں۔ یہ بات نہ صرف بلا دلیل شرعی ہے بلکہ خلاف دلیل شرعی ہے۔ اس کا تسلیم کرنا ہمارے لئے درست نہیں۔

حکیم الامت حضرت تھانوی رحمہ اللہ تعالیٰ نے اپنے بعض ملفوظات اور تصانیف میں صوفیاء کے اس مسلک کو نقل کردیا ہے۔ جس سے بعض لوگوں نے ان کو اپنے ہمنوا ثابت کرنے کی کوشش کی ہے۔ لیکن یہ یاد رہے کہ ان کی کتابوں میں واضح تصریحات موجود ہیں کہ روح کا جسم خاکی کے اجزاء سے تعلق ہے اگر کوئی اس کو مانتے ہوئے جسدِ مثالی پر وقوع کا قائل ہوجائے تو اوپر کہا جاچکا ہے کہ اس میں کوئی اشکال نہیں۔ ان کی تصریحات کے ہوتے ہوئے ان کو اس بات میں اپنا ہمنوا ثابت کرنا کہ اجزاء بدن کے ساتھ عذاب و ثواب کے معاملہ کا کچھ تعلق نہیں یہ غلط دعویٰ ہے۔ چنانچہ امداد الفتاویٰ میں ایک طویل تحریر میں یہ لکھتے ہیں کہ:۔

"اور اسی جگہ اس کو عذاب اور ضغطہ ہوتا رہتا ہے خواہ جسد کہیں ہوں اور درندوں نے کھالیا ہو یا سوختہ ہوکر متفرق ہوگیا ہو۔ البتہ اجزائے جسدیہ کے ساتھ اس کو کچھ تعلق رہتا ہے اور اسی تعلق کی وجہ سے ان اجزاء میں بھی اگر اس قدر حیات باقی رہی جس سے عذاب و ثواب کا اثر جسد پر بھی آ جاوے تو کچھ بعید نہیں۔"[1]

---

[1] ص ۱۲۸ ج ۶

اپنی کتاب المصالح العقلیہ میں ارشاد فرماتے ہیں کہ :۔

" ناممکن اور ممتنع نہیں ہے کہ مصلوب اور غریق کی روح پھیر دی جائے اور ہم معلوم نہ کرسکیں کیونکہ یہ روح اور قسم کی ہے ۔ بے ہوش اور سکتہ زدہ اور مبہوت زندہ ہوتے ہیں اور ان کی روحیں ان کے ساتھ ہی ہوتی ہیں اور بظاہر وہ مُردہ دکھائی دیتے ہیں ان کی زندگی ہم کو معلوم اور محسوس نہیں ہوسکتی ۔ جس کے ٹکڑے اور اجزاء الگ الگ ہوکر پراگندہ ہوجاویں خدائے قادر مطلق پر نہ مشکل ہے اور نہ ممتنع ہے کہ ان اجزاء میں روح کو پیوست کردے اور درد اور لذت اور دُکھ اور سُکھ کا شعور ان اجزاء میں پیدا کردے"[۱]

ایسے ہی اسی کتاب میں چند صفحات کے بعد فرماتے ہیں :

" اسی طرح بلاشبہ مرنے کے بعد اجزائے بدن سے بھی روح کا تعلق رہتا ہے گو نیکوں کی روحیں علیین میں ہوتی ہیں ۔ اور بدوں کی سجین میں ۔ لیکن روحوں کا روحانی تعلق ابدان کے ذرات کے ساتھ رہنا ضروری ہے خواہ کسی کو قبر میں دفن کریں خواہ جلادیں خواہ ڈوب جاتے ذرّے ذرّے کے ساتھ روح کا تعلق (بالا تر از فہم) رہتا ہے ۔"[۲]

مسئلہ سماع موتیٰ

مشکوٰۃ شریف کے اس باب کی بعض حدیثوں میں ایسے لفظ ہیں جن کا تعلق قبروں میں مُردوں کے سُننے سے ہے اس لئے اس مسئلہ کی مختصراً وضاحت کردینا مناسب ہے ۔

موتیٰ کی دو قسمیں انبیاء ، اور غیر انبیاء ۔ حضرات انبیاء کا اپنی قبور میں سُننا اہل السُّنّۃ والجماعت کے تمام ائمہ میں متفق علیہ مسئلہ ہے اس میں کسی معتدبہ عالم نے خلاف نہیں کیا ۔ چنانچہ حضرت گنگوہیؒ فتاویٰ رشیدیہ میں ایک مسئلہ میں گفتگو کرتے ہوئے فرماتے ہیں ، " انبیاء کو اسی وجہ سے مستثنیٰ کیا کہ ان کے سماع میں کسی کا اختلاف نہیں ہے "[۳] یہ حضرت گنگوہیؒ کی ذاتی رائے نہیں بلکہ حکایت اجماع ہے ۔ اس پر زیادہ تفصیلی کلام باب الصلوٰۃ علی النبیؐ میں مسئلہ حیات النبیؐ کے تذکرہ کے وقت کی جائے گی ۔ اس وقت زیر بحث حضرات انبیاء علیہم السّلام کے علاوہ باقی موتیٰ کے سماع کا مسئلہ ہے کہ اگر ان کی قبروں کے پاس جاکر کچھ کہا جائے تو سُنتے ہیں یا نہیں ؟ اس مسئلہ میں حضرات صحابہؓ سے لے کر اب تک اختلاف رہا ہے ۔ سلف

---

[۱] المصالح العقلیہ صہ ۳۲۲ مطبوعہ اشرف المواعظ دیوبند [۲] المصالح العقلیہ ص ۳۲۷
[۳] فتاویٰ رشیدیہ صہ ۵۹

اہل حق کے دونوں قول ہیں بعضوں نے سماع موتیٰ کا انکار کیا ہے اور بعض نے اثبات کیا ہے حضرت گنگوہیؒ فرماتے ہیں کہ "یہ مسئلہ عہد صحابہؓ سے مختلف فیہا ہے اس کا فیصلہ کوئی نہیں کر سکتا"[۱] حضرت تھانویؒ نے امداد الفتاوی میں اسی کے قریب فرمایا[۲] مقصد ان اکابر کے فرمانے کا یہ ہے کہ جس مسئلہ میں جانبین سے سلف اہل حق کا قول موجود ہو اس میں ایک طرف کا ایسا جزمی فیصلہ کرنا جس میں دوسری طرف کی تضلیل ہو درست نہیں ایسے اختلافی مسئلہ میں زیادہ سے زیادہ ایک جانب کا رجحان ہو سکتا ہے۔ جزم نہیں کیا جا سکتا۔

مشہور یہ ہے کہ علماء حنفیہ سماع موتیٰ کے قائل نہیں اس کا منشاء یہ ہے کہ کتاب الایمان میں یہ مسئلہ ہے کہ کسی نے قسم کھائی کہ میں فلاں سے کلام نہیں کروں گا۔ فلاں کے مرنے کے بعد اس سے کلام کیا تو فقہ حنفی کی کتابوں میں ہے کہ وہ حانث نہیں ہوگا اس سے بعض لوگ یہ سمجھ گئے کہ حانث اسی لئے نہیں ہوا کہ مردہ نہ سنتا ہے اور نہ کلام کرتا ہے۔ معلوم ہوا کہ حنفیہ سماع موتی اور کلام موتیٰ کے قائل نہیں۔ حضرت شاہ صاحبؒ ملا علی قاری کے ایک غیر مطبوعہ رسالہ کا حوالہ دے کر فرماتے ہیںؒ کہ حانث نہ ہونے کی وجہ مردہ کا عدم سماع یا عدم کلام نہیں بلکہ حانث نہ ہونے کی وجہ یہ ہے کہ مردے سے بات کرنا عرف میں کلام نہیں سمجھا جاتا اور اور ایمان کا مبنیٰ عرف پر ہے۔ کسی کی قسم کا وہی مفہوم لیا جائے گا جو عرف میں رائج ہو۔ مرنے کے بعد کی گفتگو کو چونکہ عرف عام میں کلام نہیں سمجھا جاتا اس لئے یہ کلام اس کی قسم کے خلاف نہیں۔ تو انکار سماع کی علمائے حنفیہ کی طرف نسبت اس مسئلہ کے غلط سمجھنے کی وجہ سے ہے۔ ورنہ ائمہ حنفیہ میں سے کسی نے صراحتاً انکار نہیں کیا۔

حضرت شاہ صاحبؒ فرماتے ہیں کہ محقق ابن الہمام رحمہ اللہ نے اس مسئلہ میں نفی سماع کا عنوان قائم کیا ہے پھر اس پر محقق نے خود ہی سوال کیا ہے کہ جب سنتے نہیں تو سلام علی القبر کا کیا معنیٰ۔ اس کا جواب یہ دیا کہ مردے اس وقت سن لیتے ہیں یعنی یہ جزئیہ نفی سے مستثنیٰ ہے۔ پھر خود ہی سوال کیا کہ جب سنتے نہیں تو پھر انه يسمع قرع نعالهم کا کیا مطلب؟ اس کا جواب بھی استثناء کے ساتھ دیا۔ حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ واما الشيخ ابن الهمام رحمه الله تعالىٰ فجعل الاصل هو النفي وكل موضع ثبت فيه السماع جعله مستثنى ومقتصرًا على المورد قلت:

---

[۱] فتاوی رشیدیہ ص ۱۰۸ مطبوعہ ایچ۔ ایم سعید کمپنی کراچی۔

[۲] امداد الفتاوی ص ۳۸۹ ج ۵

اذاً اما الفائدۃُ فی عنوان النفی وما الفرق بین نفی السماع ثم الاستثناء فی مواضع کثیرۃ وادعاء التخصیص وبین اثبات السماع فی الجملۃ مع الاقرار بانا لاندری ضوابط اسماعهم فان الاحیاء اذا لم یسمعوا فی بعض الصور فمن ادعی الطرد فی الاموات ولذا قلت بالسماع فی الجملۃ۔[1] اس عبارت کا حاصل یہ ہے کہ محقق ابن ہمام نے عنوان نفی قائم کرکے پھر اس میں سے بعض مواضع کا استثنار کرکے جو بات کہنا چاہی ہے اس کا مآل وہی تو ہے جو ہم کہتے ہیں۔ ہم سماع موتیٰ میں طرد کے قائل نہیں کہ ہر مردہ ہر بات کو سُنتا ہے اور یہ طرد تو احیار کے اندر بھی نہیں مُردوں میں کیا ہوگا۔ ہم جو سماع موتیٰ کے ثبوت کے قائل ہیں اس سے مراد یہ ہے کہ جو بات اللہ ان کو سُنانا چاہتا ہے سُنا دیتا ہے۔ ہمیں ضابطہ اسماع کا پتہ نہیں۔ اسی کو سماع فی الجملہ کے ساتھ تعبیر کیا ہے مطلب یہ ہے کہ ہم نے عنوان ثبوت قائم کرکے سماع فی الجملہ کا قول اختیار کیا ہے اور آپ نے عنوان نفی قائم کرکے بھی بعض جگہ ثبوت سماع کو تسلیم کر لیا ہے۔ بعض جگہ سماع کے قائل آپ بھی ہیں۔ اور ہم بھی۔ مآل واحد ہے پھر عنوان نفی سے کیا فرق پڑتا ہے۔

اصل محقق بات سماع فی الجملہ کا ثبوت ہے نہ کہ سماع مطرد کا۔ شیخ الاسلام مولانا عثمانیؒ نے بھی یہی تعبیر اختیار فرمائی ہے۔ مثبتین حضرات سماع موتیٰ کے اثبات کے لئے شیخین کی اس حدیث اور بہت سی دیگر احادیث صحیحہ سے استدلال کرتے ہیں۔ صحیحین کی اس حدیث میں واضح ہے کہ انہ یسمع قرع نعالهم مردہ دفن کرکے جانے والوں کے جوتوں کی آہٹ کو یقیناً سُنتا ہے۔ احادیث صحیحہ میں قبر پر سلام کہنا وارد ہے۔ اگر سُنتے نہ ہوں تو یہ سلام لغو ہے۔ بالخصوص وہ سلام جو خطاب کے صیغہ سے ہو۔ حضرت شاہ صاحبؒ فرماتے ہیں کہ والاحادیث فی سماع الاموات قد بلغت مبلغ التواتر وفی حدیث صححہ ابو عمر وان ان احداً اذا سلم علی المیت فانہ یرد الیہ ویعرفہ ان کان یعرفہ فی الدنیا۔[3]

ترجمہ:۔ "اور مردوں کے سُننے کے متعلق احادیث حدِ تواتر تک پہنچی ہوئی ہیں اور ایک حدیث میں ہے۔ جس کی تصحیح ابوعمرو نے کی ہے۔ کہ جب کوئی شخص میّت کو سلام کرتا ہے تو وہ اس کا جواب دیتا اور اس کو پہچان لیتا ہے اگر دنیا میں اس کو پہچانتا تھا"

صاحب فتح الملہم فرماتے ہیں کہ والذی تحصل لنا من النصوص واللہ اعلم ان سماع الموتی ثابت فی الجملۃ بالاحادیث الکثیرۃ الصحیحۃ۔[4] جو حضرات نفی سماع کے قائل ہیں۔

---

[1] فیض الباری ص ۴۶۷ ج ۲ [2] فتح الملہم ص ۴۷۹ ج ۲ [3] فیض الباری ص ۴۶۷ ج ۲

[4] فتح الملہم ص ۴۷۹ ج ۲

وہ قرآن پاک کی آیات سے استدلال کرتے ہیں جیساکہ سورۃ نمل میں ہے۔ انك لاتسمع الموتی. اور دوسری جگہ ہے ماانت بمسمع من فی القبور مثبتین حضرات نے اس دلیل کے کئی جوابات دیئے ان جوابات کا منشا احادیث کثیرہ صحیحہ اور آیات میں تطبیق دینا ہے۔

(۱) بعض حضرات نے یہ جواب دیا ہے کہ آیت میں اسماع کی نفی ہے سماع کی نہیں۔ آیت یہ کہتی ہے کہ آپ میں یہ طاقت نہیں کہ مردوں کو سنا سکیں یہ نہیں فرمایا کا یسمع الموتی کہ مردے سنتے نہیں۔ واقعی تبدل عالم کے بعد کس میں طاقت ہے کہ اپنی بات ان کو سنا سکے یہ اللہ ہی کی طاقت اور قدرت سے ہو سکتا ہے۔ وہ اپنی قدرت سے جوتوں کی آہٹ سنا دے آنے والے کے سلام کے الفاظ سنا دے اور جواب کی توفیق دے دے غرضیکہ آیت میں نفی اسماع ہے بلکہ نفی سماع۔ متنازع فیہ دوسرا امر ہے نہ کہ پہلا۔ صاحب[1] فتح الملہم نے حضرت نانوتوی رحمہ اللہ کے بیانات سے تمسک کرتے ہوئے اس جواب کی تفصیل فرمائی ہے ان کی کلام کا خلاصہ یہ ہے کہ ہمارے افعال کی دو قسمیں ہیں ایک تو وہ افعال ہیں جو اسباب طبعیہ کے ماتحت ہوتے ہیں۔ مثلاً پورے اسلحہ کے زور سے جنگ جیتنا یہ اسباب کے ماتحت ہے۔ ایسے افعال کے کرنے کی نسبت تو بندوں کی طرف کی جاتی ہے کہا جاتا ہے کہ اس بندے نے یہ کام کیا۔ اور جو کام مافوق الاسباب ہو جائے اس کی نسبت بندے سے سلب کر کے اللہ کی طرف کی جاتی ہے مثلاً آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک مٹھی کنکریوں کی پھینکی جو سب کافروں کی آنکھوں میں پڑی جو ان کی شکست کا سبب بنی۔ اس کے متعلق قرآن نے یہ طرز اختیار کیا وما رمیت اذ رمیت ولکن اللہ رمی۔ رمی اگرچہ حضور علیہ السلام سے ہی بظاہر صادر ہوئی لیکن اس کے آثار مافوق الاسباب تھے اس لئے حضور علیہ السلام سے نسبت کی نفی کر کے اللہ کی طرف نسبت کی گئی۔

مردہ جب مر کر دوسرے عالم میں پہنچ گیا تو یہاں کی بات اس کو سنانا مافوق الاسباب الطبعیہ ہے گو وہ قدرت حق سے سنتے ہیں کما نطقت بہ الاحادیث۔ لیکن اس کے سنانے کی آپ سے نفی کر دی گئی انك لا تسمع الموتی ان کو سنانا آپ کے بس کا کام نہیں۔

(۲) سماع کی دو قسمیں۔ (۱) سماع حسی یعنی حسی طور پر کان میں آواز آجانا۔ (۲) سماع قبول اور سماع نافع۔ یعنی سن کر قبول کرنا ایسا سننا کہ جس پر نفع کا ترتب ہو۔ انك لا تسمع الموتی۔ میں سماع حسی کی نفی نہیں سماع نافع کی نفی ہے۔ مطلب آیت کا یہ ہے گو حسی طور پر تو یہ آواز کو سنتے ہیں لیکن سماع نافع نہیں ہو رہا کیونکہ قبول

---

[1] فتح الملہم ص ۴۷۹ ج ۲

کرنے کی نیت ہی نہیں. اس آیت میں موتی سے مُراد کفار ہیں کلام بنا برتشبیہہ کے ہے مطلب یہ ہے کہ آپ کے یہ مخاطب کفار مُردوں جیسے ہیں. آپ ان کو کیسے سُنا سکتے ہیں. تو یہاں حقیقی مردوں کی بات نہیں بلکہ کافروں کی بات کی جارہی ہے. اس لئے متنازع فیہ مسئلہ سے اس آیت کا تعلق نہیں. اختلاف حقیقی مُردوں کے سُننے یا نہ سُننے میں ہے اگر اس پر یہ کہا جائے کہ یہ استعارہ تبھی صحیح ہو سکتا ہے جب کہ مستعار منہ کا بھی وجود ہو. جیسے مشبہ نہیں سُنتا مشبہ بہ بھی نہ سُنتا ہو تو مشبہ بہ کا عدم سماع ثابت ہوگیا جواب یہ ہے کہ ہم تسلیم کرتے ہیں کہ مشبہ بہ میں بھی عدم سماع کی بات ہونی چاہیئے لیکن جس قسم کا سماع مشبہ میں منفی ہے اسی قسم کے سماع کی نفی جانب مشبہ بہ میں ہونی چاہیئے. ظاہر ہے کہ مشبہ یعنی کافر حسی طور پر یقیناً سُنتے تھے. لیکن اس سے نفع نہیں اٹھاتے تھے تو سماع حسی مشبہ میں یقیناً ثابت ہے سماع نافع اور سماع قبول، سماع ہدایت یہ منفی ہے. تو جانب مشبہ بہ میں بھی یہی بات ہونی چاہیئے کہ حسی طور پر تو حقیقی مردے سُنتے ہیں. البتہ سماع ہدایت نہیں کیونکہ وہ عالم تکلیف سے نکل چکے ہیں. وہاں نفع ہدایت حاصل نہیں کر سکتے تو زیادہ سے زیادہ حقیقی مردوں میں اگر سماع کی نفی کی جاسکتی ہے تو سماع نافع کی نہ کہ سماع حسی کی اس مضمون کی آیتیں جہاں بھی وارد ہیں حقیقی مردوں کی بات کرنا کسی جگہ مقصود نہیں، ان تمام آیات کا سوق کفار کے لئے ہے کبھی ان کو مُردے کہا جاتا ہے کبھی ان کو بہرے اور کہیں اندھے کہا جاتا ہے ہر جگہ مراد ہدایت حاصل کرنے کی نفی ہے. حاصل یہ ہے کہ آیت میں سماع کی نفی مقصود نہیں بلکہ نفی انتفاع مقصود ہے. حضرت شاہ صاحب[۳] نے یہ جواب جلال الدین سیوطی سے نقل فرمایا[۱] دوسرے محققین مفسرین اکثر یہی تفسیر فرمارہے ہیں[۲] سیوطی نے یہ جواب نظم میں پیش فرمایا ہے.

سماع موتیٰ کلام الخلق قاطبۃً   قد صحّ فیما لنا الآثار بالکتب
أمّا النفی معناها سماعُ هدیً   لا یسمعون ولا یصنعون للادب

(۳) حضرت شاہ صاحب رحمۃ اللہ فرماتے ہیں[۳] کہ لغت میں سننا بمعنیٰ عمل کرنے کے بھی آتا ہے بکثرت کہا جاتا ہے کہ تم میری بات سُنتے نہیں مراد یہ ہوتا ہے کہ اس کو مانتے نہیں اور عمل نہیں کرتے ہر زبان

---

[۱] فیض الباری ص ۴۶۷ ج ۲

[۲] دیکھئے تفسیر ابن کثیر ص ۳۷۴ ج ۳ تفسیر طبری ص ۹ جزر ۲۰. تفسیر کبیر للرازی ص ۲۱۶ ج ۲۴ تفسیر بیضاوی ص ۴۱۳ طبع مکتبۃ الجمہوریۃ المصریۃ.

[۳] فیض الباری ص ۴۶۸ ج ۲

میں یہ محاورہ رائج ہے۔ اسی طرح سے یہاں سماع ماننے کے معنیٰ میں ہے کہ یہ لوگ سُنتے نہیں یعنی مانتے نہیں۔ اس جواب کے مطابق کلام لغت میں داخل ہوگی غرض نزول پر بحث کرنے کی حاجت نہیں۔

(۴) حضرت شاہصاحبؒ فرماتے ہیں کہ یہاں سماع کی نفی ہمارے علم اور ہمارے عالم کے اعتبار سے ہے۔ مُردے گرچہ عالم برزخ میں سُن رہے ہیں کما نطقت بہ الاحادیث لیکن ان کا یہ سماع اُس عالم میں ہے۔ وہ خود ہمارے عالم سے نکل چکے ہیں وہ خود ہمارے عالم سے معدوم ہیں تو اُن کا سماع ہمارے علم اور ہمارے اس عالم کے لحاظ سے معدوم ہے۔ گفتگو اس اعتبار سے ہے کہ قرآن پاک کی تعبیرات بسا اوقات مخاطبین کے علم اور مشاہدہ کے اعتبار سے ہوتی ہے جیساکہ قرآن مجید ہے وجدھا تغرب فی عینٍ حمئۃٍ واقع کے اعتبار سے غروبِ سُورج چشمہ میں نہ تھا لیکن مشاہدۃً لوگوں کو چشمے میں ڈوبتا معلوم ہوتا ہے اس لئے یہ تعبیر اختیار فرمائی۔

اہم تنبیہ پہلے کہا جا چکا ہے کہ اس مسئلہ میں سلف کا اختلاف رہا ہے ایک طرف کا جزم مشکل ہے اس لئے اگر کوئی دیانتداری کے ساتھ اپنے نزدیک نفی سماع کو راجح سمجھتا ہے اور اثبات سماع کے دلائل کی قواعدِ علمیہ کے مطابق مناسب تاویل کرتا ہے اور نفی کا قائل ہے تو اس پر طعن نہیں کیا جا سکتا اس پر طعن کرنا تجاوز عن الحدود ہے اس لئے کہ یہ بھی سلف کا ایک مسلک ہے لیکن اگر کوئی شخص نفی سماع موتیٰ کا اس طرح سے قائل ہے کہ اس کے ساتھ جزم والا معاملہ کرتا ہے۔ اور مثبتین سماع پر طعن کرتا ہے۔ ثبوت سماع کا قائل ہونے کی وجہ سے ان کو مشرک یا توحید میں ڈھیلا سمجھتا ہے تو اس کی طرف سے تجاوز عن الحدود ہوگا۔ اور ناقابل گوارا زیادتی تصور ہوگی جس پر مؤاخذہ کیا جا سکتا ہے ہمارا مؤاخذہ نفی سماع کے قول پر نہیں۔ بلکہ اس بات پر ہے کہ جب سلف میں ایک گروہ بلکہ اکثر سلف دلائل صحیحہ کی بناء پر ثبوت سماع کے قائل ہیں یہ اس کو ضلالت کیوں قرار دیتا ہے۔ اسی طرح اگر غیر انبیاء سے بڑھ کر انبیاء کے سماع کی نفی کرنے لگ جائیں تو بھی قابل مؤاخذہ ہوں گے کیونکہ یہ خلاف اجماع ہے۔

فائدہ بعض جاہل اور بے دین ثبوت سماع پر اپنی جہالت سے غلط تفریعات بٹھاتے ہیں۔ مثلاً یہ کہ ان سے امدادیں مانگنے لگ جاتے ہیں ان کے سامنے حاجت پیش کرتے ہیں۔ اور یہ سمجھتے ہیں کہ یہ اولیاء ہر جگہ کی ہر بات کو سُنتے ہیں ان کو حاضر ناظر تک گمان کر لیتے ہیں۔ یہ سب شرکیات ہیں۔ جو سلف اہل حق ثبوت سماع کے قائل تھے ان میں سے ان باتوں کا کوئی قائل نہ تھا نہ ہی ثبوت سماع ان باتوں کا مبنیٰ بن سکتا ہے اس لئے کہ جو حضرات ثبوت سماع کے قائل ہیں۔ وہ موتیٰ میں سے صرف اولیاء کرام کے سماع کے قائل نہیں بلکہ فاسقوں اور کفار تک کے سماع کے قائل ہیں۔ ان کا مسلک یہ ہے کہ نیک و بد

ثبوت سماع میں سب برابر ہیں۔ تو اگر مردے کا قبر میں سننا ان امور کی دلیل ہے تو پھر کفار اور فساق کی قبروں پر جا کر یہی امور جائز ہونے چاہئیں۔ حالانکہ اس کا کوئی قائل نہیں۔ معلوم ہوا ثبوت سماع ان امور کے جواز کی دلیل نہیں ان امور شرکیہ کا سماع موتیٰ سے کوئی علاقہ نہیں۔ ان کی تردید پر دلائل قطعیہ قائم ہیں ان سے تردید کیجائے گی۔ البتہ اگر کسی جگہ کے عوام ایسے ہوں کہ جب تک سماع موتیٰ کا انکار نہ کیا جائے ان کو یہ باتیں سمجھائی نہ جا سکتی ہوں تو وہاں مصلحتاً انکار کر دینے میں کوئی مضائقہ ہمارے نزدیک بھی نہیں لیکن مصلحتاً انکار اور چیز ہے تحقیق مسئلہ اور چیز ہے یہاں گفتگو تحقیق مسئلہ میں ہے۔

حضرت تھانویؒ التکشف میں سماع موتیٰ کے مسئلہ پر کلام فرمانے کے بعد تحریر فرماتے ہیں کہ[1]

"البتہ عوام کا سا اعتقاد اثبات کہ اس کو حاضر ناظر متصرف مستقل فی الامور سمجھتے ہیں یہ صریح ضلالت ہے اگر اس کی اصلاح بدون انکار سماع کے نہ ہو سکے تو انکار سماع واجب ہے۔"

---

[1] التکشف ص ۶۴۰ مطبوعہ سجاد پبلشرز لاہور۔

باب الاعتصام بالکتاب والسنّۃ

من احدث فی امرنا ھذا مالیس منه فھو ردٌ [۲۷]

ردٌ مصدر بمعنی اسم مفعول ہے یعنی مردودٌ۔ مبالغہ کے لئے مصدر سے تعبیر کر دیا گیا۔ فھو ردٌ میں ”ہو“ ضمیر کے مرجع میں دو احتمال ہیں۔ (۱) اس کا مرجع مُحدَث ہو یعنی وہ گھڑی ہوئی چیز مردود ہے۔ (۲) اس سے مراد مُحدِث ہے یعنی دین میں نئی ایجاد کرنے والا مردود ہے۔

بدعت کی تعریف

اس حدیث میں بدعت کی مذمت کیساتھ بدعت کی تعریف کی طرف بھی واضح اشارہ ہے اس حدیث کی روشنی میں بدعت کی تعریف یہ نکلتی ہے ”مالیس من الدین کو دین میں داخل کرنا“ جس چیز کی دین کی طرف نسبت کی جائے اس کی دو قسمیں ہیں ایک ”مامن الدین“ اور دوسری ”مالیس من الدین“ ”مامن الدین“ سے مراد یہ ہے کہ اس شئی کے دین میں سے ہونے پر کوئی دلیل شرعی قائم ہو۔ اور ”مالیس من الدین“ وہ چیز ہے جس کے دین میں سے ہونے پر کوئی دلیل شرعی قائم نہ ہو۔ کسی چیز کے بدعت میں سے ہونے کے لئے دو باتوں کا ہونا ضروری ہے ایک یہ کہ وہ ”ما لیس من الدین“ کے قبیل سے ہو اور دوسرا یہ کہ اس کو دین میں سے سمجھا جائے۔

مثلاً ایصال ثواب کا جواز دلیل شرعی سے ثابت ہے اگر کوئی شخص ایصال ثواب کو مشروع سمجھتا ہے اور اس کو کرتا ہے تو اس نے ”مامن الدین“ کو دین میں سے سمجھا ہے اس لئے یہ بدعت نہیں اس لئے کہ یہاں بدعت کا پہلا رکن یعنی اس چیز کا مالیس من الدین ہونا مفقود ہے۔ لیکن اگر کوئی شخص یہ سمجھتا ہے کہ فلاں مہینے کی فلاں تاریخ کو ایصال ثواب کرنے کا زیادہ ثواب ہے تو اس دن کی یہ تخصیص بدعت ہے اس لئے کہ اس پر کوئی دلیل شرعی قائم نہیں یہ مالیس من الدین کے قبیل سے ہے اس شخص نے اس کو دین میں داخل کر دیا اور موجب ثواب سمجھا لہٰذا یہ بدعت ہوگا۔

کسی دن کی تخصیص کو دین میں سے سمجھنے کی ایک نشانی یہ بھی ہے کہ اس دن ایصال ثواب وغیرہ نہ کرنے والے کو قابل ملامت سمجھا جائے۔ اگر کسی دن کی تخصیص دینی فرقوں میں محاذ آرائی اور فتویٰ بازی کی بنیاد بن جائے تو اس امر کی واضح دلیل ہے کہ اس کو ایک فریق نے دین میں سے سمجھ لیا ہے۔

ریل گاڑی، کاریں، بسیں، ہوائی جہاز وغیرہ دوسری نئی نئی ایجادات بھی ”مالیس من الدین“ کے قبیل سے ہیں لیکن یہ بدعت نہیں کیونکہ بدعت ہونے کے لئے مالیس من الدین

ہونا کافی نہیں بلکہ اس کو دین میں سے سمجھنا بھی ضروری ہے۔ ظاہر ہے کہ کوئی شخص بھی ان چیزوں کو دین میں سے نہیں سمجھتا، کوئی نہیں کہتا کہ ریل گاڑی پر سفر کرنے پر اتنے نفلوں کا ثواب ملے گا اور ہوائی جہاز پر سفر کرے گا تو اتنا ثواب ملے گا۔

ایسے ہی مدارس اور دیگر اداروں میں اسباق اور دوسرے کام کرنے کے لئے جو ایک نظام بنالیا جاتا ہے اس پر بھی کوئی دلیل شرعی قائم نہیں لیکن ان کو دین میں داخل نہیں سمجھا جاتا اس لئے یہ بدعت نہیں۔ کوئی نہیں کہتا کہ صحیح بخاری پہلے گھنٹہ میں پڑھنے پر خاص ثواب ملے گا جو دوسرے گھنٹہ میں پڑھنے کی صورت میں نہیں ملے گا۔

بدعت کی تقسیم

علماء میں یہ بحث چلی ہے کہ آیا بدعت کی تقسیم حسنہ اور سیئہ کی طرف ہوتی ہے یا نہیں؛ بعض علماء کی رائے یہ ہے کہ بدعت کی دو قسمیں ہیں حسنہ اور سیئہ اور بہت سے محققین نے یہ فرمایا ہے کہ بدعت ہمیشہ سیئہ ہی ہوتی ہے کبھی حسنہ نہیں ہوتی۔ مجدد الف ثانیؒ کی بھی یہی رائے ہے۔

یہ اختلاف حقیقی نہیں بلکہ لفظی اختلاف ہے۔ اصل بات یہ ہے کہ بدعت کی تعریفیں دو کی گئی ہیں۔ اتنی بات پر تو سب متفق ہیں کہ بدعت وہ کام ہے جس کا خیر القرون میں وجود نہ ہو اور اس کو دین سمجھ کر کیا جائے۔ خیر القرون میں موجود ہونے کے دو مطلب ہو سکتے ہیں۔ ایک یہ کہ وہ چیز خیر القرون میں موجود بوجود حسی ہو دوسرے یہ کہ موجود بوجود شرعی ہو موجود بوجود حسی ہونے کا مطلب یہ ہے کہ اس چیز کا نفس الامر میں وجود ہو۔ اور موجود بوجود شرعی کا مطلب یہ ہے کہ اس کام کے جواز پر دلیل شرعی قائم ہو خواہ نفس الامر اور خارج میں وہ کام پایا جاتا ہو یا نہ۔

اگر موجود سے مراد موجود بوجود شرعی لیں تو مطلب یہ ہوگا کہ جس کام کے جواز پر دلیل شرعی قائم نہ ہو اس کو دین سمجھ کر کرنا بدعت ہے اس صورت میں ہر بدعت سیئہ ہی ہوگی کوئی بدعت بھی اس معنی کے اعتبار سے حسنہ نہیں ہو سکتی جو حضرات عدم انقسام کے قائل ہیں وہ یہی معنی مراد لیتے ہیں اور بدعت کی یہی تعریف کرتے ہیں۔

اگر موجود سے مراد موجود بوجود حسی لیں تو مطلب یہ ہوگا کہ بدعت وہ کام ہے جس کا خیر القرون میں وجود خارجی نہ ہو اور اس کو دین سمجھ کر کیا جائے۔ اس صورت میں بدعت کی دو قسمیں ہوں گی اس لئے کہ جو چیز خیر القرون میں خارجا موجود نہ ہو اس کی دو صورتیں ہیں ایک یہ کہ اس کا وجود خارجی تو نہیں تھا لیکن اس کے جواز پر دلیل شرعی قائم ہے۔ یہ بدعت حسنہ ہوگی اور دوسری صورت یہ کہ اس چیز کا نہ تو

وجود خارجی خیر القرون میں تھا اور نہ ہی یہ کسی اور دلیل شرعی سے ثابت ہے تو یہ بدعت سیئہ ہوگی۔

اس نکتہ پر دونوں فریق متفق ہیں کہ جو چیز کسی بھی دلیل شرعی سے ثابت نہ ہو اور اس کو دین میں داخل سمجھا جائے تو وہ بدعت ہے اور سیئہ ہے۔ اس کی قباحت پر سب کا اتفاق ہے اور ایک چیز جس کا خیر القرون میں تو وجود خارجی نہیں تھا لیکن کسی دلیل سے اس کا جواز معلوم ہوتا ہے تو ایسی چیز سب کے نزدیک جائز ہے۔ ان دو نقطوں پر اتفاق کے بعد اختلاف صرف اتنی بات میں ہے کہ اس دوسری قسم کی چیز کو بدعت سے تعبیر کیا جائے گا یا نہیں؟ جو انقسام کے قائل ہیں وہ اس کو بدعت سے تعبیر کرتے ہیں اور جو عدم انقسام کے قائل ہیں وہ اس کو بدعت ہی شمار نہیں کرتے تو یہ اختلاف محض تعبیری اور لفظی ہوا۔

كل امتي يدخلون الجنة الامن ابى ص۲۷

اباء اور انکار کی دو صورتیں ہیں۔ (۱) اباء اعتقادی یعنی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی کسی بات پر پورا اعتقاد نہیں۔ ایسا شخص خالدفی النار ہوگا حدیث کا مطلب یہ ہوگا کہ میری اُمّتِ دعوت جنت میں ضرور جائے گی سوائے ان لوگوں کے جنہوں نے اباء اعتقادی یعنی کفر کیا یہ جنت میں کبھی نہیں جائیں گے۔ (۲) اباء عملی۔ یعنی اعتقاداً تمام ضروریاتِ دین کو مانتا ہے لیکن آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی بعض باتوں پر عمل کرنے میں سستی کرتا ہے ایسے شخص کے دخول فی النار کا خطرہ ہے۔ حدیث کا مطلب یہ ہوگا میری اُمّتِ اجابت کو جنت کا دخول اولی ضرور حاصل ہوگا۔ سوائے ان لوگوں کے جنہوں نے کوئی بدعملی کی ہوگی۔

عن جابر قال جاءت ملائكة الى النبى صلى الله عليه وسلم ص۲۷

ان العين نائمة والقلب يقظان۔

نوم انبیاء علیہم السلام کی خصوصیت۔

عام لوگوں کی نیند عموماً صرف ظاہری اعضاء پر ہی اثر انداز نہیں ہوتی بلکہ ان کا دل بھی اس سے متاثر ہوتا ہے لیکن نبی کی نیند سے صرف ظاہری اعضاء ہی متاثر ہوتے ہیں۔ دل پر ان کی نیند کا کوئی اثر نہیں ہوتا۔ متعدد احادیث سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ انبیاء علیہم السلام کے دل نہیں سوتے۔ کیونکہ نبی کو ہر وقت عالم بالا سے علم حاصل کرنے کیلئے تیار رہنا ہوتا ہے۔ نبی کا دل ہر وقت نوم اور تیقظہ میں علوم وحی حاصل کرنے کے لئے تیار ہوتا ہے یہی وجہ ہے کہ نبی کا خواب وحی کی ایک مستقل قسم ہے اور وحی کی دوسری اقسام کی طرح قطعی اور حجت ہے۔

قتل اولاد حرام قطعی ہے لیکن نبی کے خواب سے اس کا نسخ ہو سکتا ہے ابراہیم علیہ السلام نے خواب

دیکھا کہ میں اپنے بیٹے کو ذبح کر رہا ہوں۔ ابراہیم علیہ السّلام اس کو وحی قطعی سمجھ کر اس پر عمل کرنے کیلئے تیار ہو جاتے ہیں۔ پھر اپنے بیٹے سے امتحاناً پوچھتے ہیں وہ جواب دیتا ہے " افعل ما تؤمر" اسمٰعیل علیہ السّلام نے بھی اس خواب کو حق تعالیٰ کا حکم قرار دیا معلوم ہوا وہ بھی نبی کے خواب کو حجت سمجھتے ہیں قرآن کریم نے ان کے اس نظریہ کو بلا انکار نقل کیا ہے معلوم ہوا قرآن کی نظر میں بھی نبی کا خواب وحی قطعی اور حجت ہے۔

نبی کے خواب کا حجت ہونا قرآن سے بھی ثابت ہے اور اس پر علماء اُمت کا اجماع بھی ہے۔

اگر یہ کہدیا جائے کہ اعضاء کے سونے کے ساتھ ساتھ نبی کا دل بھی سو جاتا ہے تو وحی کی اس قسم پر سے اعتماد اُٹھ جائے گا۔ اس لئے نبی کے خواب کو وحی ماننے کا لازمی تقاضا یہ ہے کہ یہ بھی مانا جائے کہ نیند کی حالت میں بھی نبی کا دل جاگتا رہتا ہے۔

چونکہ نیند کی حالت میں بھی نبی کا دل نہیں سوتا اس لئے انبیاء علیہم السّلام کی ایک خصوصیت یہ بھی ہے کہ ان کی نیند ناقض وضوء نہیں ہوتی۔ یہ مضمون متعدد احادیث سے بھی ثابت ہے اور علماء اُمت کا بھی یہی نظریہ ہے۔ بعض اوقات نبی کریم صلّی اللہ علیہ وسلّم سو جاتے اور اٹھ کر نیا وضوء کرنے کے بغیر ہی نماز پڑھ لیتے[1]

اشکال ایک حدیث کتاب الصلوٰۃ میں آئے گی جس کو "حدیث لیلۃ التعریس" کہتے ہیں اس میں یہ بھی ہے کہ ایک مرتبہ سفر میں نبی کریم صلّی اللہ علیہ وسلّم نے صبح کے قریب سونے کے لئے پڑاؤ ڈالا حضرت بلال رضی اللہ عنہٗ کو حکم دیا کہ صبح صادق کے وقت جگا دینا۔ حضور صلّی اللہ علیہ وسلّم اور صحابہؓ سو گئے اتفاق سے حضرت بلالؓ کو بھی نیند آ گئی۔ فجر کے وقت کسی کو بھی جاگ نہیں آئی جب سورج نکل آیا تو جاگ آئی اس وقت آپؐ نے نماز قضا فرمائی اس پر سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ آپ تو کہتے ہیں نبی کا دل ہر وقت بیدار ہوتا ہے۔ اگر یہی بات ہے تو پھر نبی پاک صلّی اللہ علیہ وسلّم کو صبح صادق کا علم کیوں نہ ہوا۔

جواب بعض حضرات نے اس اشکال کا جواب یہ دیا ہے کہ نبی کے دل کا بیدار ہونا کلی نہیں اکثری ہے کبھی کبھار نبی کا دل بھی نیند سے متاثر ہو جاتا ہے۔ ایسے مواقع میں سے ایک موقعہ پر لیلۃ التعریس کا واقعہ بھی پیش آیا ہے۔ لیکن یہ جواب اچھا نہیں کیونکہ نبی کا ہر خواب وحی ہے۔ اگر یہ کہدیا

---

[1] دیکھئے صحیح مسلم ص۲۶ ج ۱ مع شرح للنوویؒ

جائے کہ نبی کا دل بھی بعض اوقات نیند سے متأثر ہو جاتا ہے تو وحی کی اس مستقل قسم پر اعتماد نہیں رہ سکتا اس لئے کہ ہر خواب میں یہ احتمال موجود ہے کہ اس وقت نبی کا دل سویا ہوا ہو۔ اس لئے یہ جواب مناسب نہیں

اکثر شارحین حدیث نے جواب یہ دیا ہے کہ اس حدیث کا حدیث لیلۃ التعریس کے ساتھ کوئی تعارض ہی نہیں ہر عضو کے وظائف الگ الگ ہیں۔ صبح صادق معلوم کرنا دل کا نہیں آنکھوں کا کام ہے۔ صبح صادق مدرکات بصر میں سے ہے یہی وجہ ہے کہ اگر کوئی شخص آنکھیں بند کرلے اور دل جاگ رہا ہو تو اس کو صبح کا ادراک بالکل نہیں ہوگا۔ لیلۃ التعریس میں صبح کے علم نہ ہونے کی وجہ یہ ہے کہ اس وقت آنکھیں سوئی ہوتی تھیں اور ادراک صبح ان کا کام تھا۔

وقد غفر اللہ ما تقدم من ذنبہ وما تأخر ص۲۷

مسئلہ عصمت انبیاء پر ایک نظر

اس حدیث میں اور اس قسم کی دوسری نصوص میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم یا دوسرے انبیاء علیہم السلام کی طرف ذنب یا اس قسم کے دوسرے الفاظ کی نسبت کی گئی ہے۔ اس قسم کے نصوص لے کر ملحدین مسئلہ عصمت انبیاء علیہم السلام میں شکوک و شبہات پیدا کرنے کی کوشش کیا کرتے ہیں اس لئے اس مقام کی قدرے وضاحت ہو جانا مناسب ہے۔

سب سے پہلے یہ سمجھ لینا چاہیئے کہ مسئلہ عصمت انبیاء دین کے بنیادی اور اہم مسائل میں سے ہے بلکہ اس کو سب مسائل کی بنیاد کہا جا سکتا ہے اس لئے کہ پوری شریعت مطہرہ انسانیت کو نبی کے واسطے سے ہی ملتی ہے۔ نبی کی ہر بات دین میں حجت ہوتی ہے قرآن کریم میں ہے۔ ومن یشاقق الرسول من بعد ما تبین لہ الھدیٰ ویتبع غیر سبیل المؤمنین نولہ ما تولی ونصلہ جہنم: اس میں نبی کی ہر قسم کی مخالفت کو گمراہی اور دخول جہنم کا سبب قرار دیا ہے۔ اس اطلاق اور عموم سے معلوم ہوا کہ نبی کا ہر قول و فعل اور اس کی ہر تقریر حجت اور تشریعی مقام رکھتی ہے۔ اگر نبی سے بھی "تقاضائے بشریت" سے مغلوب ہونے کی وجہ سے گناہ کا صدور ہو سکتا ہے تو یہ اس آیت کے منافی ہوگا کیونکہ اس صورت میں اس کے ہر قول، فعل اور تقریر کو حجت کہنا اور اس کی مخالفت کو دخول نار کا سبب قرار دینا صحیح نہ ہوگا۔ اگر نبی کی زندگی میں کچھ باتیں غلط ہوتیں تو حق تعالیٰ یہ اعلانات کبھی نہ فرماتے کہ ان کی ہر بات ماننی ضروری ہے اگر نہ مانو گے تو جہنم کی سزا ہوگی۔ غلط بات کے نہ ماننے پر دوزخ کی سزا کیسے ہو سکتی ہے؟

نبی کی طبیعت شریعت کا سانچہ ہوتی ہے جس میں سے شریعت ڈھل ڈھل کر نکلتی اور اُمت کے سامنے آتی ہے۔ جس طرح کسی اینٹ کے دُرست ہونے کے لئے ضروری ہے کہ جس سانچہ سے وہ بن کر آئی ہے وہ بھی دُرست ہو ایسے ہی شریعت پاک وصاف اور پوری انسانیت کے لئے واجب العمل تبھی ہوسکتی ہے جبکہ نبی کی طبیعت اور فطرت کو پاک وصاف تسلیم کیا جائے اور کہا جائے کہ نبی کے طبعی میلانات اور رجحانات اتنے صاف ہوتے ہیں کہ وہ کبھی گناہ کے قریب بھی نہیں پھٹک سکتا۔ اسی بات کا دوسرا عنوان "عصمت انبیار" ہے۔ عصمتِ انبیار کا انکار دراصل پوری شریعت سے ہی اعتماد اٹھانے کی ایک ناکام کوشش ہے۔

یہی وجہ ہے کہ قرآن کریم نے بھی نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے قلبی رجحانات کی طہارت بیان کرنے پر زور دیا ہے۔ ایک جگہ ارشاد فرمایا۔ لولا ان ثبتناک لقد کدت ترکن الیھم شیئاً قلیلا۔ اس میں یہ نہیں کہا گیا کہ اگر ہماری طرف سے تثبیت نہ ہوتی تو آپ ان مشرکین کی بات پر عمل کر لیتے بلکہ یہاں صرف رکون اور میلان کا ذکر ہے اور میلان بھی بہت تھوڑا سا (شیئاً قلیلاً) اور یہ بھی نہیں کہ یہ بالکل تھوڑا سا میلان بھی ہو ہی جاتا بلکہ لفظ "کدت" استعمال فرمایا یعنی ایسا میلان دل میں آنے کے قریب ہو جاتا! یہ بھی اس صورت میں جبکہ ہماری طرف سے تثبیت نہ ہوتی۔ مطلب یہ ہوا کہ آپ کا جوہر فطرت اتنا پاک ومنزہ ہے کہ اگر ہماری طرف سے حفاظت اور عصمت کے انتظامات نہ بھی ہوتے تب بھی ان کی باتوں کی طرف نہایت ہی معمولی سا جھکاؤ ہونے کے قریب ہو جاتا اور جب ہم نے اس کے ساتھ آپ کی تثبیت اور حفاظت وعصمت کا بھی وعدہ کر رکھا ہے تو اس صورت میں اس قدر میلان کا بھی احتمال نہیں ہوسکتا۔

اس مسئلہ پر جو شبہات وارد کئے جاتے ہیں ان میں سے ایک یہ بھی ہے کہ بعض نصوص میں انبیار علیہم السلام کی طرف ذنب یا اس جیسے دوسرے الفاظ کی نسبت کی گئی ہے ایسے ہی بعض انبیار کا استغفار کرنا مذکور ہے۔ استغفار تبھی ہوسکتا ہے جبکہ کوئی گناہ سرزد ہوا ہو۔ اس کے جواب کے لئے سب سے پہلے یہ سمجھ لینا چاہیئے کہ انبیار علیہم السلام کے ذنب کا وہ مفہوم نہیں جو عام لوگوں کے ذنب کا ہوتا ہے۔ بعض اوقات مضاف الیہ کے بدلنے سے لفظ کے مفہوم میں فرق پڑ جاتا ہے۔ جیسے لفظ محبت اس کی نسبت کئی قسم کے لوگوں کی طرف کی جاسکتی ہے مثلاً اس کی نسبت ماں کی طرف بھی کی جاسکتی ہے۔ اسی لفظ کی نسبت بیوی کی طرف بھی کی جاسکتی ہے۔ ظاہر ہے کہ دونوں صورتوں میں محبت کے تصورات میں زمین وآسمان کا فرق ہوگا۔ محبت زوجہ کا جو تصور ہے وہ محبت مادریں ہرگز نہ ہوگا۔

ایسے ہی ذنب کا مفہوم بھی مضاف الیہ کے بدلنے سے بدل جاتا ہے۔ جب اس کی نسبت

انبیاء علیہم السلام کی طرف کی جاتی ہے۔ تو اس کا مفہوم وہ نہیں ہوتا جو عام لوگوں کی طرف نسبت کرنے کی صورت میں ہوتا ہے۔ بلکہ نبی کا ذنب عام لوگوں کے ذنب سے بالکل مختلف ہوتا ہے۔ مثلاً نبی کے ذنب کی ایک صورت یہ ہوتی ہے کہ کبھی ایک کام کے دو طریقے ہوتے ہیں ایک فاضل اور ایک افضل بعض اوقات نبی افضل کو چھوڑ کر فاضل پر عمل کر لیتے ہیں یا کبھی نبی سے اجتہادی غلطی ہو جاتی ہے نبی اس کو بھی ذنب سمجھتے ہیں۔ نبی کے ذنب کی ایک صورت یہ بھی ہوتی ہے کہ نبی قربِ حق کے مراتب و مدارج میں ہر لمحہ اور ہر آن ترقی کرتا رہتا ہے۔ جب وہ ایک مرتبہ سے دوسرے مرتبہ پر پہنچتا ہے تو گو پہلا مرتبہ عام لوگوں کے اعتبار سے بہت بلند تھا لیکن نبی کو پہلے مرتبہ پر ہونا۔ اپنا قصور نظر آتا ہے اور اس کو ذنب سمجھتا ہے۔

ظاہر ہے کہ زیادہ فضیلت والا عمل چھوڑ کر کم فضیلت والا اختیار کرنا، اجتہادی غلطی ہو جانا یا قربِ حق کے بڑے مرتبہ کے اعتبار سے نچلے مرتبہ پر ہونا کوئی معصیت اور گناہ نہیں ہے۔ لیکن نبی اس کو اپنا قصور سمجھتے ہیں اور اس پر اتنا استغفار کرتے ہیں جتنا کوئی دوسرا واقعی غلطی سرزد ہونے پر بھی نہیں کرتا۔ اس کی وجہ ان کے ذوقِ طاعت کی بلندی ہے جتنا کسی کا ذوقِ طاعت بلند ہوگا اتنا ہی اس کو معمولی باتوں پر گناہ کا احساس اور ندامت زیادہ ہوگی۔ کتنے لوگ ہیں جن کو کبھی قیام اللیل کی توفیق نہیں ہوتی بلکہ رات گناہوں میں گزر جاتی ہے اور ان کو کبھی توبہ و استغفار کا کبھی خیال تک نہیں آتا۔ لیکن اللہ کے بعض نیک بندے ایسے بھی ہوتے ہیں۔ جو ساری رات عبادت میں گزار دیتے ہیں اور سمجھتے ہیں کہ ہماری عبادت بھی گناہوں کی فہرست میں شمار ہونے کے قابل ہے۔ اس احساس کی وجہ سے صبح کے وقت ساری رات کی عبادت پر توبہ و استغفار کرنا شروع کر دیتے ہیں۔ قرآن کریم نے اپنے ایسے نیک بندوں کا حال ان لفظوں میں ذکر کیا ہے۔ کانوا قلیلا من اللیل ما یهجعون وبالاسحار هم یستغفرون ان لوگوں کا اپنے آپ کو گناہگار سمجھنا اور استغفار کرنا اس وجہ سے نہیں کہ انہوں نے واقعی کوئی معصیت کی ہے بلکہ اس کی وجہ ان کے ذوقِ طاعت کی بلندی ہے۔ ایسے ہی انبیاء علیہم السلام کا اپنے بعض افعال یا اقوال کو ذنب سمجھنا ان کی عدمِ عصمت کی دلیل نہیں بلکہ یہ تو ان کے ذوقِ طاعت کے انتہائی بلند ہونے کی دلیل ہے۔

اس پر یہ سوال ہو سکتا ہے کہ نبی جس چیز کو گناہ سمجھ کر استغفار کرتا ہے اگر وہ واقعی گناہ نہیں ہے تو ہونا یہ چاہیئے تھا کہ حق تعالیٰ یہ فرماتے کہ تم سے کوئی غلطی ہی نہیں ہوئی معافی کی کیا ضرورت ہے حالانکہ نصوص میں اس قسم کے مواقع پر اس طرح نہیں فرمایا گیا بلکہ ہر جگہ اعلانِ توبہ ہی مذکور ہے۔

اس کا حل یہ ہے کہ حق تعالیٰ انبیاء کے مزاج شناس بلکہ اس مزاج کے خالق ہیں۔ انہیں معلوم ہے کہ

اس طرح کہہ دینے سے ان کی تشفی نہیں ہوگی۔ اس لئے ان کی تشفی کے لئے فرما دیتے ہیں کہ مان لیا کہ تم سے گناہ ہوگیا سہی لیکن کیا ہوا ہم نے معاف جو کر دیا ہے۔

بعض نصوص میں انبیاء علیہم السلام کے متعلق بظاہر ذنب وغیرہ سے بھی سخت لفظ وارد ہوتے ہیں جیسے ایک جگہ ارشاد فرمایا وعصی آدم ربہ فغوی۔ اس کے حل کے لئے یہ سمجھ لینا ضروری ہے کہ الفاظ کی شدت دو وجہ سے ہوسکتی ہے۔ (۱) بعض اوقات وہ فعل ہی اتنا قبیح ہوتا ہے کہ اس کیلئے سخت الفاظ ہونے چاہئیں۔ (۲) بعض اوقات فعل تو قبیح اور عظیم نہیں ہوتا لیکن اس کا فاعل عظیم الشان ہوتا ہے ایسے موقع پر سخت لفظ استعمال کر لئے جاتے ہیں مطلب یہ ہوتا ہے کہ یہ فعل گو اور لوگوں کے اعتبار سے بُرا نہ ہو بلکہ نیکی ہی ہو لیکن تمہاری شان کے لائق نہیں تھا۔ اسی لئے کہا جاتا ہے۔ حسنات الابرار سیئات المقربین۔ انبیاء علیہم السلام کے متعلق الفاظ کی بظاہر شدت کی وجہ دوسری ہے یعنی عظمتِ فاعل صحیح نظر سے دیکھا جائے تو ایسی آیات ان حضرات کی عظمت شان کی دلیلیں ہیں۔

واذا امرتکم بشیء من رائی فانما انا بشر صـ۲۸

مقصد یہ ہے کہ اگر میں تم کو دینی امور کے بارہ میں حکم کروں تو اس کا ماننا تو ضروری ہے کیونکہ یہ وحی ہے اور اگر دنیاوی امور کے متعلق کسی کام کا مشورہ دوں تو اس پر عمل کرنا ضروری نہیں کیونکہ میں بھی ایک بشر ہی ہوں الٰہ تو ہوں نہیں۔ خدا کا علم محیط ہوتا ہے انسان خواہ کتنا ہی اونچا ہو جائے اس کا علم محیط کبھی نہیں ہوسکتا۔" انما انا بشر" کی تشریح کرتے ہوئے ملا علی قاریؒ نے لکھا ہے: ای فلیس لی اطلاع بالمغیبات۔

انی انا النذیر العریان صـ۲۸

دورِ جاہلیت میں عرب کے اندر غارت گری کا عام رواج تھا۔ اکثر حملے اچانک ہوا کرتے تھے بعض دشمن سر پر آجاتا اور اس کا پتہ صرف ایک آدھ کو چلتا۔ ایسی صورت میں وہ قبیلہ کو دشمن کی آمد کی فوری اطلاع کرنے کے لئے طریق یہ اختیار کرتا کہ اپنے کپڑے اُتار کر چھڑی وغیرہ پر لٹکا لیتا اور اس کو ساتھ لے کر قبیلہ میں اعلان کرتا اس طرح ننگے ہو کر اعلان کرنا انتہائی خطرہ کی علامت سمجھا جاتا تھا۔ یہاں بھی کہنے کا مقصد یہ ہے کہ میں ایک بہت بڑے خطرے سے تم کو ڈرا رہا ہوں یعنی عذاب آخرت کا خطرہ۔

مثل ما بعثنی اللہ من الھدیٰ والعلم کمثل الغیث الکثیر صـ۲۸

اس حدیث میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے علوم وحی سے استفادہ کرنے والوں اور اس سے محروم رہنے والوں کی حالت ایک مثال دے کر سمجھائی ہے حاصل اس کا یہ ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم جو علم و ہدایت لے کر آئے ہیں اس کو ایسے سمجھو جیسے باران رحمت ہو۔ جب کسی علاقہ پر بارش ہوتی ہے تو زمین کی تین قسمیں ہو جاتی ہیں۔ ایک تو بالکل بنجر زمین جو پانی کو چوس لیتی ہے لیکن اس سے کسی کو کسی قسم کا نفع نہیں پہنچاتی۔ دوسری وہ پتھریلی زمین جو بارش کے پانی کو حوضوں اور تالابوں کی شکل میں اس کی اصلی حالت کے اندر محفوظ کر لیتی ہے لوگ اپنی اپنی ضرورت کے مطابق وہاں سے پانی حاصل کر کے استعمال کرتے رہتے ہیں۔ تیسری وہ زرخیز زمین جو پانی کو اپنی اصلی صورت میں محفوظ نہیں کرتی بلکہ اس پانی کو اپنے اندر جذب کر کے اس کے نتائج رنگا رنگ کے پھلوں اور پھولوں کی صورت میں پیش کرتی ہے۔ دوسری اور تیسری قسم کی زمینوں نے بارش کے پانی کو محفوظ کر کے لوگوں کو اس سے نفع پہنچایا لیکن دونوں کی نوعیت میں فرق ہے۔ دوسری قسم کی زمین نے پانی کو اپنی اصلی حالت میں محفوظ کر دیا اور تیسری قسم کی زمین نے پانی کو اپنی اصلی صورت میں پیش نہیں کیا بلکہ اس کے ثمرات کو عمدہ شکل میں پیش کیا ہے۔

یہی حال علوم نبوت کا ہے۔ بعض لوگ تو ایسے ہیں جو علوم نبوت سے محروم رہے۔ بعض لوگوں کو حق تعالیٰ نے ان علوم کو قبول کر کے امت تک پہنچانے کی توفیق عطا فرمائی پھر ایسے لوگوں کی دو قسمیں ہیں بعض لوگ تو وہ ہیں جنہوں نے ان علوم کو ان کی اصلی شکل میں محفوظ کر لیا جیسے حضرات محدثین ان لوگوں نے اپنی ساری عمریں الفاظ حدیث کی حفاظت کے لئے وقف کر دیں۔ دوسرا طبقہ وہ ہے جنہوں نے علوم نبوت کو حاصل تو کیا لیکن انہوں نے اپنی کوششوں کو صرف الفاظ تک محدود نہ رکھا بلکہ ان علوم کو اپنے دل و دماغ میں جذب کر کے صحیح مزاج شریعت حاصل کیا اور پھر قرآن و حدیث سے حاصل ہونے والے ثمرات کو امت کے سامنے مسائل کی شکل میں پیش کیا۔ یہ کام حضرات فقہاء نے کیا۔ انہوں نے فقہ کی صورت میں جو ذخیرہ امت کو دیا ہے وہ درحقیقت قرآن و حدیث کے ہی ثمرات ہیں۔

فقہاء اور محدثین دونوں طبقے قرآن و حدیث کے خادم ہیں۔ لیکن دونوں کی خدمت کی نوعیت میں فرق ہے۔ محدثین نے الفاظ حدیث کو انتہائی محنت کے ساتھ اس کو صحیح شکل میں محفوظ کرنے کا کارنامہ انجام دیا۔ بعد کے علماء اپنی علمی ضرورت کے مطابق اس سے استفادہ کرتے رہتے ہیں۔ اور فقہاء نے اس کے نتائج و ثمرات امت کے سامنے پیش کئے دونوں طبقے حدیث رسول کے خادم اور امت کے محسن ہیں لیکن فقہاء کی خدمت علوم نبوت اور امت پر احسان زیادہ بلند ہے۔

اس سے اس اعتراض کا بھی جواب ہو گیا جو عام طور پر ناواقفیت کی وجہ سے کر دیا جاتا ہے وہ یہ کہ

فقہاء عام طور پر حدیث سے ناواقف ہوتے ہیں۔ اگر یہ حدیث کے ماہر تھے تو انہوں نے حدیث میں کوئی کتاب کیوں نہ لکھی۔ حقیقت یہ ہے کہ یہ حضرات نہ صرف حدیث سے واقف ہیں بلکہ انہوں نے قرآن و سنت کے مضامین کو اپنے قلوب میں جذب کر لیا ہے اور جو انہوں نے فقہ کی صورت میں تصانیف چھوڑی ہیں۔ وہ بھی حدیث ہی کی خدمت ہے اگرچہ خدمت کی صورت مختلف ہے۔ جس طرح محدثین پر یہ اعتراض غلط ہے کہ انہوں نے حدیث کی دوسری نوعیت کی خدمت کیوں نہیں کی؟ یعنی ثمرات حدیث پر کتاب کیوں نہیں لکھی؟ ایسے ہی یہ اعتراض بھی غلط ہے کہ فقہاء نے الفاظِ حدیث پر کتاب کیوں نہ لکھی؟

اور یہ بات بھی علی سبیل التنزل ہے ورنہ حقیقت یہ ہے کہ فقہاء کی خدمات الفاظِ حدیث کے سلسلہ میں بھی کم نہیں ہیں۔

عن عائشۃ قالت تلا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ھو الذی انزل الخ ص۲۸

قرآن کی آیات کی دو قسمیں ہیں۔ (۱) محکمات۔ جن کی مراد معلوم ہو سکتی ہو۔ (۲) متشابہات۔ جن کی قطعی مراد اُمت کو معلوم نہ ہو سکتی ہو۔ جیسے حروف مقطعات مسائل کا مدار پہلی قسم کی آیات ہیں طالبِ ہدایت ہمیشہ انہی میں غور و خوض کرتا ہے۔ لیکن کجرو جو طالبِ ہدایت نہیں ہوتے اور عمل سے کتراتے ہوتے ہیں ان محکمات کو چھوڑ کر متشابہات کے درپے ہوتے ہیں ان میں من مانی تاویلیں کرنی آسان ہوتی ہیں۔ ایسے لوگوں سے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے بچنے کا حکم دیا ہے۔

عن ابی ھریرۃ .... یکون فی آخر الزمان دجالون کذابون یأتونکم بالاحادیث مالم تسمعوا الخ ص۲۸

اس حدیث میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے پیش گوئی دی ہے کہ قیامت کے قریب، دین میں تلبیسات کرنے والے لوگ ہوں گے ان کے باطل ہونے کی علامت یہ بیان فرمائی کہ وہ ایسی باتیں کیا کریں گے۔ جو سلف میں نہیں ہوں گی۔ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کے بارہ میں حکم دیا کہ تم اپنے آپ کو ان سے دور رکھو۔ کہیں ایسا نہ ہو کہ وہ تم کو گمراہ کر دیں اور فتنہ میں ڈالدیں۔

اس حدیث سے معلوم ہوا کہ عامی کے لئے باطل لوگوں کا لٹریچر پڑھنا جائز نہیں ہے۔ بعض لوگ کہدیتے ہیں کہ ہم "خذ ما صفا و دع ما کدر" پر عمل کرتے ہوئے۔ اچھی باتوں کو لے لیں گے اور بری باتوں کو چھوڑ دیں گے۔ لیکن سوال یہ ہے کہ ہر آدمی صحیح اور غلط میں تمیز کیسے کریگا؟

ہر آدمی کے اندر تمیز کا سلیقہ کہاں ہوتا ہے۔ صرف دعویٰ کر دینے سے تو سلیقہ نہیں آجاتا بلکہ اس کے لئے ماہر کی تصدیق ضروری ہے کہ واقعی یہ شخص حق و باطل میں تمیز کر سکتا ہے۔

سہ بنما بصاحب نظرے گوہر خود را عیسیٰ نتواں گشت بتصدیق خرے چند

البتہ جس کے بارہ میں علماء اور مشائخ کی رائے یہ ہو کہ یہ صحیح اور غلط میں تمیز کر سکتا ہے اور اس کا اپنا رنگ پختہ ہو چکا ہے اس کے لئے باطل کی کتابیں تردید اور غلطی واضح کرنے کی نیت سے پڑھنا جائز ہے۔

لا تصدقوا اهل الکتاب ولا تکذبوهم ص۲۸

یہ حکم مطلق نہیں بلکہ اس میں تفصیل ہے۔ جو باتیں اہلِ کتاب اپنی کتابوں سے نقل کریں گے وہ کئی قسم کی ہو سکتی ہیں۔ بعض باتیں تو ایسی ہوں گی جن کی ہماری شریعت نے بھی تصدیق کی ہو گی جیسے موسیٰ علیہ السّلام کا نبی ہونا ان پر تورات نازل ہونا وغیرہ ایسی باتوں میں تو ان کی تصدیق کی جائے گی اس حیثیت سے یہ باتیں ہماری شریعت میں بھی ثابت ہیں۔

بعض باتیں ایسی ہوں گی جن کی تکذیب کتاب و سنّت میں موجود ہے جیسے عزیر کا یا مسیح کا ابن اللہ ہونا۔ ایسی باتوں میں ان کی تکذیب کی جائے گی۔ تیسری قسم کی باتیں وہ ہیں جن کے بارہ میں کتاب و سنّت ساکت ہیں۔ ایسے امور کے متعلق حکم ہے کہ نہ ان کی تصدیق کرو اور نہ ہی ان کی تکذیب کرو۔

عن المقدام بن معدیکرب .... الا انی اوتیت القرآن ومثله معه ص۲۹

اس حدیث میں نبی کریم صلّی اللہ علیہ وسلّم نے فتنۂ انکارِ حدیث کی پیشین گوئی دے کر اس کی تردید فرمائی ہے کہ وحی صرف قرآن میں منحصر نہیں بلکہ اس کے علاوہ بھی بہت سے احکام مجھے وحی سے ملے ہیں۔

یہاں "رجل شبعان علی اریکته" (وہ آدمی سیر ہو گا اور تکیے پر ٹیک لگائے بیٹھا ہو گا) وغیرہ لفظ ارشاد فرما کر اس طرف اشارہ فرما دیا کہ عیش و عشرت کے نشے اور مستی کی وجہ سے انکو ایسے باطل و کاذب دعوے سوجھ رہے ہیں۔ ہمارے بعض اساتذہ کا کہنا ہے کہ ہم نے بعض منکرینِ حدیث کو اسی ہیئت میں یہ بات کہتے ہوئے سُنا ہے۔ منکرینِ حدیث کا اس طرح وجود خود حدیث کے صحیح اور اس کے محفوظ ہونے کی دلیل ہے۔ اس کے بعد نبی کریم صلّی اللہ علیہ وسلّم نے مثال کے طور پر ایسے مسائلِ شریعت بتائے ہیں جو قرآنِ کریم میں صراحتہً مذکور نہیں ہیں۔

ومن نزل بقوم فعلیهم۔ اس جملہ کا حاصل یہ ہے کہ جب کوئی شخص کسی قوم کا مہمان بنے تو انپر ضروری ہے کہ اس کی مہمان نوازی کریں اور اس کو کھانا کھلائیں۔ لیکن اگر وہ اس کو کھانا نہیں کھلاتے تو

مہمان کے لئے جائز ہے کہ خود زبردستی چھین کر کھالے۔

اس حدیث پر اشکال ہے کہ دوسری نصوص سے تو معلوم ہوتا ہے کہ کسی کا مال اس کی طیبِ خاطر کے بغیر لینا درست نہیں یہ حدیث اس کے معارض ہے اس کے کئی جوابات دیئے گئے ہیں۔

(۱) یہ حدیث حالتِ اضطرار پر محمول ہے۔ یعنی اگر بھوک اتنی لگی ہوئی ہو کہ جان جانے کا خطرہ ہو تو بقدرِ ضرورت ان کی اجازت کے بغیر کھا لینا جائز ہے گو بعد میں قیمت ادا کرنی پڑے گی۔

(۲) بعض حضرات نے فرمایا ہے کہ یہ حدیث عام نہیں بلکہ بعض کافر قبائل سے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ معاہدہ تھا کہ ہمارے مجاہدین اگر تمہارے پاس سے گذریں تو ان کی مہمان نوازی کرنا اور ان کو کھانا کھلانا۔ یہ گویا جزیہ کا ایک حصہ تھا ان کے بارہ میں یہ حکم ہے کہ اگر وہ خود کھانا نہ کھلائیں تو ان سے زبردستی بھی لیا جاسکتا ہے جزیہ زبردستی وصول کرنا جائز ہے۔

(۳) بعض نے کہا کہ یہ ابتداءِ اسلام پر محمول ہے۔ لیکن اچھے جواب پہلے دو ہی ہیں۔

علیکم بسنتی وسنة الخلفاء الراشدین ص۳۰

اس میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی سُنت کے ساتھ خلفاء کرام کی سُنت کو بھی لازم پکڑنے کا حکم فرمایا۔ معلوم ہوا خلفاء راشدین کی سُنت بھی معیارِ حق ہے۔ حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ نے خلفاء راشدین کا مقام بیان کرتے ہوئے ایک نہایت جامع جملہ ارشاد فرمایا ہے "خلفاء راشدین کا مقام تشریع اور اجتہاد کے درمیان ہے" تشریع نبی کا مقام ہوتا ہے اور اجتہاد ائمہ مجتہدین کا کام ہے۔ خلفاء راشدین کا مقام نہ تو تشریع والا ہے بلکہ اس سے نیچے ہے اور نہ ہی ائمہ مجتہدین والا ہے بلکہ اس سے اُوپر ہے۔ لہٰذا ان کا مقام دونوں کے درمیان ہے۔

وتفترق امتی علی ثلث وسبعین ملة۔ ص۳۰

اس حدیث میں اُمتِ محمدیہ علی صاحبہا الصلوٰة والسلام کے افتراق کا ذکر کر کے فرقۂ ناجیہ کی تعیین کی گئی ہے۔ فرقِ اسلامیہ کے متعلق ایمان کے مباحث کے ضمن میں کچھ کہا جا چکا ہے۔

یہاں یہ بات یاد رکھنی چاہیئے کہ اس حدیث میں جس افتراق کا ذکر اور اس کی مذمت ہے اس سے مراد فروعی اختلافات نہیں بلکہ اس سے مراد وہ افتراق ہے جو عقائد و نظریات کی بنیاد پر ہو۔ اس حدیث میں بہتر فرقوں کو جہنمی قرار دیا گیا ہے اس کا مطلب یہ ہے کہ یہ لوگ اپنی بداعتقادی کی وجہ سے دوزخ میں داخل یا خالد ہونگے اور ایک فرقہ کو جو ناجی قرار دیا گیا ہے اس کا مطلب یہ ہے کہ یہ لوگ کسی بداعتقادی کی وجہ سے دوزخ میں نہیں جائیں گے ہو سکتا ہے کسی بدعملی کی وجہ سے ان میں سے کوئی دوزخ

میں چلا جائے۔

دوسری بات یہ ذہن میں رہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے یہ پوچھا گیا کہ فرقہ ناجیہ کون ہے یا بالفاظِ دیگر یہ سوال کیا گیا کہ مدارِ نجات کیا چیز ہے؟ تو اس کا جواب بظاہر یہ ہونا چاہیئے تھا "اہل القرآن والحدیث" کیونکہ ہدایت کے اصل سرچشمے قرآن و حدیث ہی ہیں لیکن نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ تعبیر اختیار نہیں فرمائی بلکہ نہایت بلیغ تعبیر اختیار فرمائی کہ فرقہ ناجیہ وہ ہے جو میرے اور میرے صحابہؓ کے اعتقادات و نظریات کا حامل ہوگا۔ اس لئے کہ ہر فرقہ یہ دعویٰ کرتا ہے کہ ہم قرآن و حدیث کے مطابق چلتے ہیں اور اس میں اپنی مرضی کی توجیہات و تاویلات کرتا ہے اس لئے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرما دیا کہ صرف قرآن کا نام لے لینا کافی نہیں بلکہ نجات کے لئے ضروری ہے کہ قرآن و حدیث کے اس مطلب کو اپنایا جائے جو میں نے اور میرے صحابہؓ نے بیان کیا ہے۔

اس سے یہ بات واضح ہوگئی کہ دین کو صحیح سمجھنے کے لئے مقدس شخصیات کو نظر انداز نہیں کیا جا سکتا۔ ان کے دامن کے بغیر قرآن و حدیث کا جو مطلب بھی بیان کیا جائے گا وہ گمراہی ہوگا۔ یہ بھی معلوم ہو گیا کہ دین کا صحیح فہم پیدا کرنے کے لئے نرا مطالعہ ہی کافی نہیں بلکہ اس کے لئے کسی کامل کی شاگردی اور اس کی صحبت ضروری ہے۔

ان اللہ لا یجمع اُمّتی او قال امۃ محمد علی ضلالۃ ۔ ص۳۰

یعنی اس اُمت کے ایک ایک فرد کی رائے تو غلط ہو سکتی ہے لیکن جس بات پر تمام علماء و مجتہدین جمع ہو جائیں وہ غلط نہیں ہو سکتی۔ یہ حدیث اجماع کی حجیت کی دلیل ہے۔ اجماع کی حجیت قرآن کریم سے بھی ثابت ہے۔ فرمایا ومن یشاقق الرسول من بعد ما تبین لہ الھدیٰ ویتبع غیر سبیل المومنین نولہ ما تولیٰ ونصلہ جھنم۔ اس آیت میں یہ کہا گیا ہے جو شخص مخالفتِ رسول کرے اس کی سزا جہنم ہوگی ایسے ہی جو شخص سبیل المؤمنین کی مخالفت کرے اس کی سزا بھی جہنم ہے اور سبیل المؤمنین کا سب سے بڑا فرد اجماع ہی ہے۔

اجماع کے حجت ہونے میں حکمت یہ ہے کہ دین میں اختلافات اور رخنہ اندازیوں کی صورت میں اس کو محفوظ رکھنے کے لئے کسی قوتِ معصومہ کی ضرورت ہے جس کی بات حرفِ آخر ہو اور اس میں غلطی کا احتمال نہ ہو۔ اصل میں ایسی قوت معصومہ محافظ تو نبوت ہی ہے۔ پہلی اُمتوں میں جب کوئی نبی رخصت ہو جاتے اور بعد میں دین کے اندر رخنے واقع ہونے لگتے تو حق تعالیٰ نئے نبی مبعوث فرما دیتے۔ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم پر نبوت ختم ہو چکی ہے لیکن اس دین کو قیامت تک باقی رہنا ہے۔ ظاہر

سے اتنے طویل عرصہ میں اختلافات پیدا ہوں گے، رخنہ اندازیاں ہوں گی. اور نئے نئے مسائل درپیش ہوں گے ان کے آخری فیصلہ کے لئے قوتِ معصومہ کی ضرورت ہے۔ ایسی قوتِ محافظہ معصومہ ظاہر ہے اب نبوت کی صورت میں تو ہو نہیں سکتی اس لئے کہ نبوت ختم ہو چکی ہے اور نبی کے علاوہ اُمت کے کسی فرد کی رائے کو تو قوتِ محافظہ قرار نہیں دیا جا سکتا اس لئے کہ ہر اُمتی کی رائے میں غلطی کا احتمال ہوتا ہے اس لئے حق تعالیٰ نے اس اُمت کو یہ خصوصی شان دے دی کہ اس اُمت کے تمام علماء کسی غلط بات پر جمع نہیں ہو سکتے جس بات پر ان کا اجماع ہو جائے وہ فیصلہ کن اور آخری ہو گی. اجماع کا حجت ہونا اس اُمت کے خصوصی امتیازات میں سے ہے۔ اس اُمت کو یہ نعمت ختمِ نبوت کے صدقہ میں ملی ہے۔ اُمت نے بھی شکریہ کے طور پر سب سے پہلا اجماع ختمِ نبوت پر ہی کیا ہے۔

کلامی لا ینسخ کلام اللہ الخ ص۳۲

نسخ کی چار صورتیں عقلاً متصور ہیں۔ (۱) قرآن کے لئے قرآن ہی ناسخ ہو (۲) حدیث حدیث کے لئے ناسخ ہو (۳) حدیث کلام اللہ کے لئے ناسخ ہو (۴) قرآن حدیث کے لئے ناسخ ہو۔ ان میں سے شرعاً کون کون سی صورتیں ہو سکتی ہیں اس میں اختلاف ہے۔ حنفیہ کے نزدیک یہ چاروں صورتیں نسخ کی جائز ہیں. شافعیہ کے ہاں نسخ کی پہلی دو صورتیں تو جائز ہیں آخری دو جائز نہیں. یعنی کتاب اللہ کا نسخ حدیث سے یا حدیث کا نسخ کتاب اللہ سے جائز نہیں وجہ یہ ہے کہ اگر قرآن کا نسخ حدیث سے ہوگا تو شبہ ہوگا کہ اللہ کے حکم کو رسول نے تبدیل کر دیا۔ رسول نے قرآن کی تکذیب کر دی اور اگر قرآن سے حدیث کا نسخ ہوگا تو شبہ ہوگا اللہ نے اپنے نبی کی بات کو رد کر دیا. لیکن یہ اشکال درست نہیں. کیونکہ یہ شبہ تو تب ہوتا اگر رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی حدیث ان کی اپنی طرف سے کہی ہوئی بات ہوتی۔

شافعیہ اس حدیث کے پہلے جملہ سے بھی استدلال کر سکتے ہیں. اس حدیث کا دوسرا جملہ "کلام اللہ ینسخ کلامی" حنفیہ کی تائید کرتا ہے۔ پہلا جملہ بظاہر شافعیہ کی دلیل بنتا ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ اوّل تو یہ حدیث ہی بہت زیادہ ضعیف ہے۔ اس کی سند میں ایک راوی جبرون بن واقد ہے جو متہم بالوضع ہے[۱]. علی تقدیر تسلیم الصحۃ جواب یہ ہوگا کہ کلامی سے مراد وہ بات ہے جو نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم اپنی رائے سے فرمائیں ایسی بات قرآن کے لئے ناسخ نہیں بن سکتی۔ اب یہ حدیث قرآن کی اس آیت کا معنی ادا کرے

---

[۱] ذکرہ الذہبی فی میزان الاعتدال (ص ۳۸۷ ج ۱) وقال متہم فانہ روی بقلۃ حیاء عن سفیان عن ابی الزبیر عن جابر مرفوعا: "کلام اللہ ینسخ کلامی" الحدیث. ثم ذکر لہ حدیثا آخر وقال: "وہما موضوعان"۔

گ. قل مایکون لی ان ابدلہ من تلقاء نفسی ان اتبع الا مایوحی الی

اتبعوا السواد الاعظم ص۳۰

سواد اعظم سے مراد جمہور علماء و مجتہدینِ اُمت کی رائے ہے یاد رہے کہ سواد اعظم کی اتباع اعتقادات و نظریات میں ضروری ہے فروع میں جمہور کی رائے پر عمل کرنا ضروری نہیں ہے بہت سے مجتہدین کی بعض آراء شاذہ ملتی ہیں علماء کی اکثریت کی رائے دوسری طرف ہوتی ہے۔ ایسی صورت میں سلف نے ان پر کوئی طعن نہیں کیا۔ ایسے ہی فروع میں اکثر علماء کی رائے چھوڑ کر ایک مجتہد کی رائے کو قبول کر لینا درست ہے۔

انکم فی زمان من ترک منکم ص۳۱

نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے اس ارشاد کا بظاہر مطلب یہ بنتا ہے کہ تم لوگ اگر تمام مامورات شرعیہ کا دسواں حصہ بھی چھوڑ دو گے تو ہلاک ہو جاؤ گے اور بعد میں ایک زمانہ ایسا آئے گا کہ اگر مامورات شرعیہ کا دسواں حصہ بھی ادا کر لیں گے تو ان کی نجات کے لئے کافی ہوگا۔ یعنی دس فرائض میں سے ایک کا ادا کر لینا کافی ہوگا۔ لیکن یہ مطلب کسی کے نزدیک بھی مراد نہیں۔ پھر اس حدیث کا کیا مطلب ہے؟ اس کا ایک مطلب تو یہ ہو سکتا ہے۔ کہ " ما اُمر بہ" سے مراد امر بالمعروف اور نہی عن المنکر ہے تمام مامورات مراد نہیں۔ دوسرا احتمال یہ ہے کہ " ما اُمر بہ" سے مراد اخلاص ہے۔ یعنی اس زمانہ میں جتنا اخلاص ضروری ہے قیامت کے قریب اگر اس کا دسواں حصہ بھی کسی میں موجود ہوگا تو کافی ہے۔

كتاب العلم

بلغوا عنی ولو آیۃً۔ آیۃً خبر ہے کان محذوف کی۔ کان اور اس کا اسم محذوف ہے۔ تقدیر عبارت یوں ہے: "ولوکان المبلّغ آیۃً" آیت سے مُراد یا تو قرآن کریم کی آیت ہے یا اس سے مراد مطلق "الکلام المفید" ہے۔ اس طرح دین کی ہر بات آیت میں داخل ہے۔ دین کی ہر بات کی تبلیغ حسب موقع ضروری ہے پہلے مطلب پر آیت قرآنی کی تخصیص اس کی اہمیت کی بنا پر کی گئی ہے اور یہ بتانا مقصود ہے کہ جب قرآن جس کی حفاظت کا وعدہ خود حق تعالیٰ نے کر رکھا ہے۔ اس کی تبلیغ پر زور دیا جا رہا ہے تو حدیث وغیرہ کی تبلیغ بدرجہ اولیٰ ضروری ہوگی۔

وضع حدیث کا حکم

من کذب علی متعمداً فلیتبوأ مقعدہ من النار۔

اس میں وضع حدیث پر وعید بیان کی گئی ہے۔ وضع حدیث کا معنیٰ ہے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف ایسی بات کی نسبت کرنا جو آپ نے کی یا کہی نہ ہو۔ وضع حدیث کے حکم میں اختلاف ہے۔ امام الحرمین کے والد ابو محمد جوینی نے وضع حدیث کو کفر قرار دیا ہے۔ لیکن جمہور علمائے اُمت اور خود امام الحرمین کی رائے یہ ہے کہ وضع حدیث اگر حلال سمجھ کر نہ کرے تو کفر تو نہیں البتہ بہت بڑا گناہ کا کام اور حرام ہے جمہور علمائے اُمت اس بات پر متفق ہیں کہ وضع حدیث مطلقاً ناجائز ہے بعض صوفیاء کی رائے یہ ہے کہ ترغیب و ترہیب کے لئے وضع حدیث جائز ہے احکام میں ناجائز ہے۔

یہ لوگ ترغیب و ترہیب کے لئے وضع حدیث کے جواز پر دو دلیلیں پیش کرتے ہیں۔ ایک یہ کہ حدیث میں "علیٰ" کا لفظ مستعمل ہوا ہے (من کذب علی) اور "علیٰ" ضرر کے لئے آتا ہے مطلب یہ ہوا کہ ایسی وضع حدیث ناجائز ہے جس سے میرے دین کا ضرر ہوتا ہو اور ترغیب و ترہیب میں حدیث وضع کرنے سے دین کا نقصان نہیں ہوتا بلکہ فائدہ ہوتا ہے کہ لوگ اعمالِ صالحہ کی طرف متوجہ ہوتے ہیں۔ لیکن ان کا یہ استدلال انتہائی جہالت پر مبنی ہے۔ کذب کا صلہ جب علیٰ آتا ہے تو اس کا مطلب وہ نہیں ہوتا جو ان لوگوں نے سمجھا ہے بلکہ مطلب یہ ہوتا ہے کسی کی طرف ایسی بات منسوب کرنا جو اس نے نہ کہی ہو۔"

دوسرا استدلال ان جہلاء کا یہ ہے کہ اس حدیث کی بعض روایات میں یہ لفظ بھی ہیں "لیضل بہ الناس" اس قید سے معلوم ہوا۔ وضع حدیث پر وعید اس وقت ہے جبکہ اس کا مقصد لوگوں کو گمراہ کرنا ہو۔ اور ترغیب و ترہیب میں وضع حدیث لوگوں کو گمراہ کرنے کے لئے نہیں ہوتی بلکہ یہ تو ان کو دین پر لگانے کے لئے ہوتی ہے

اس استدلال کا جواب یہ ہے کہ "لیضل" کی قید احترازی نہیں واقعی اور اتفاقی ہے۔ یہ قید مزید قباحت بیان کرنے کے لئے لگا دی گئی ہے۔ یہ مطلب نہیں کہ اگر گمراہ کرنا مقصد نہ ہو تو وضع حدیث جائز ہے۔ یہ قید ایسے ہی ہے۔ جیسے قرآن پاک میں ہے "لاتقتلوا اولادکم خشیۃ املاق" یہاں "خشیۃ املاق" کی قید لگا کر یہ بتانا مقصود نہیں

کہ اگر افلاس کا ڈر نہ ہو تو قتل اولاد منہی عنہ نہیں ہے۔ قتل اولاد تو اس قید کے بغیر بھی بُرا ہے یہ قید لگا کر یہ بتانا مقصود ہے کہ اگر قتل اولاد کا سبب "خشیۃ املاق" ہو تو اس فعل کی قباحت میں اور اضافہ ہو جاتا ہے ایسے ہی اس حدیث میں بھی یہ بیان کرنا مقصود ہے کہ وضع حدیث ویسے بھی بہت بُرا کام ہے لیکن جب اس کا مقصد لوگوں کو گمراہ کرنا ہو تو اس کی قباحت اور بڑھ جاتی ہے۔

یہ جواب بھی دیا جاسکتا ہے کہ یہاں "لیضل" میں لام کی نہیں بلکہ یہ لام عاقبت ہے۔ جیسے قرآن کریم کی اس آیت میں ہے۔ فالتقطہ آل فرعون لیکون لھم عدوا وحزنا۔ اس کا یہ مطلب نہیں کہ موسیٰ علیہ السلام کو اٹھانے سے فرعونیوں کی غرض یہ تھی وہ ان کے لئے دشمن ہو بلکہ مطلب یہ ہے کہ ان کو اٹھانے کا نتیجہ اور انجام یہ ہوا۔ ایسے ہی اس حدیث میں "لیضل" کا مطلب یہ ہے کہ جو شخص وضع حدیث کرے جس کا انجام اور نتیجہ یہ ہوگا کہ لوگ اس کی وجہ سے گمراہ ہونگے ایسا شخص اپنا ٹھکانہ دوزخ میں بنالے۔

عن سمرۃ بن جندب .... من حدث عنی بحدیث الخ ص۳۲

پچھلی حدیث میں وضع حدیث کی مذمت تھی اس حدیث میں حدیث موضوع کو روایت کرنے کی مذمت ہے۔ حدیث موضوع کو اس کا موضوع ہونا بتائے بغیر نقل کرنا صحیح نہیں ہے۔ اگر اس کا موضوع ہونا بتا کر نقل کر دیا جائے تو کوئی مضائقہ نہیں۔ محدثین نے احادیث موضوعہ پر مستقل کتابیں لکھی ہیں۔ جن میں موضوع احادیث کو جمع کر دیا ہے۔ اس سے ان کا مقصد لوگوں کو موضوع احادیث پر مطلع اور متنبہ کرنا ہے۔

"یری انہ کذب" میں یری کو دو طرح ضبط کیا گیا ہے۔ معروف بھی اور مجہول بھی اگر معروف پڑھا جائے تو حدیث موضوع کے نقل کرنے کی مذمت اس وقت ہوگی جب اس کے موضوع ہونے کا یقین ہو۔ اگر مجہول پڑھا جائے تو یہ یَظُنُّ کے معنی میں ہوگا اب موضوع حدیث کو نقل کرنے کی مذمت اس وقت بھی ہوگی جبکہ اس کے موضوع ہونے کا ظن (غالب) ہو "یری" میں مجہول والی وجہ ہی زیادہ مشہور ہے[1]۔

احد الکاذبین میں "کاذبین" کو دو طرح ضبط کیا گیا ہے تثنیہ اور جمع اگر جمع ہو تو مطلب ہوگا کہ یہ شخص بھی جھوٹوں میں سے ایک ہے۔ اگر تثنیہ ہو تو مطلب ہوگا یہ شخص دو جھوٹوں میں سے ایک ہے۔ ایک جھوٹا حدیث وضع کرنے والا اور دوسرا اس کو روایت کرنے والا۔ جمع کا صیغہ زیادہ مشہور ہے[2]۔

---

[1] نووی شرح مسلم ص۷ ج ۱ ذکر آنہ یجوز ان یکون یری بمعروفا بمعنی یظن ایضا۔
[2] ایضا

عن معاویۃ رضی اللہ عنہ .... من یرد اللہ بہ خیرا یفقہہ فی الدین ص۳۲

حدیث کا حاصل یہ ہے کہ حق تعالیٰ جس بندے کو خیر دینا چاہتے ہیں اس کو دین کے مسائل میں گہری نظر اور عمیق فہم عطاء فرما دیتے ہیں۔ اس کے بعد فرمایا کہ میرا کام یہ ہے کہ جو احکام حق تعالیٰ کی طرف سے ملیں ان کو پہنچا دوں۔ باقی ان کا فہم اور ان میں تفقہ پیدا کرنا یہ حق تعالیٰ کا کام ہے وہ جس کو چاہتے ہیں زیادہ فہم دیدیتے ہیں اور جس کو چاہتے ہیں کم دیتے ہیں۔ ایک ہی حدیث ہوتی ہے لیکن اس کے فہم میں اشخاص مختلف ہوتے ہیں بعض اس کا صرف ظاہری مطلب ہی سمجھتے ہیں اور بعض اس کی گہرائیوں میں پہنچ کر سینکڑوں مسائل نکال لاتے ہیں۔ یہ سب خدا کی عطاء ہے۔

واللہ یعطی کے دو مطلب ہو سکتے ہیں ایک یہ کہ جو علوم میں تقسیم کرتا ہوں وہ مجھ کو حق تعالیٰ عطا فرماتے ہیں دوسرا یہ کہ جو علوم میں تقسیم کرتا ہوں ان میں تفقہ حق تعالیٰ دیتے ہیں۔

بعض لوگ انما انا قاسم سے یہ ثابت کرنے کی کوشش کیا کرتے ہیں کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو سب اختیارات مل گئے ہیں وہ جس کو چاہیں کوئی چیز دے دیں اور جس کو چاہیں نہ دیں لیکن یہ استدلال بالکل غلط ہے اس لئے کہ حدیث کا سیاق صاف بتا رہا ہے کہ یہاں قاسم سے مراد صرف علوم وحی کا تقسیم کرنے والا ہے اس سے پہلے بات ہی علم کی چل رہی ہے۔ ملا علی قاری[1] وغیرہ سب شارحین نے یہی تشریح کی ہے کہ اس سے مراد علوم تقسیم کرنے والا ہے۔

اس حدیث پر ایک اشکال پیدا ہو سکتا ہے کہ حدیث کا مطلب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ جس سے کسی قسم کی بھی بھلائی کرنا چاہتا ہے اس کو تفقہ عطاء فرما دیتے ہیں اس سے یہ معلوم ہوتا ہے خیر فقہاء میں منحصر ہے حالانکہ تفقہ کے علاوہ بہت سے امور خیر ایسے ہیں جو غیر فقہاء میں بھی پائے جاتے ہیں۔

اس اشکال کے دو جواب ہو سکتے ہیں۔ ایک یہ کہ یہاں "خیرا" پر تنوین تنکیر کے لئے نہیں بلکہ تعظیم کے لئے ہے مطلب یہ ہے کہ حق تعالیٰ جس کو خیر عظیم دینا چاہتے ہیں اس کو تفقہ فی الدین کی صفت عطاء فرما دیتے ہیں۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ تنوین تو یہاں تنکیر کے لئے ہی ہے۔ لیکن یہ کلام تنزیل الناقص بمنزلۃ المعدوم کے قبیل سے ہے۔ یعنی اگرچہ غیر فقہاء کے پاس بھی خیر ہے لیکن وہ خیر فقہاء کے مقابلہ میں اتنی ناقص ہے کہ گویا کالعدم ہے۔

---

[1] مرقات ص ۲۶۷ ج ۱

عن ابی ھریرۃ .... الناس معادن کمعادن الذھب والفضۃ ا؍ ۲۳

یعنی جس طرح کان میں جواہر اور خزائن ہوتے ہیں ایسے ہی حق تعالیٰ نے انسانی طبائع میں بھی مختلف قسم کے جواہر اور خوبیاں رکھی ہیں پھر جس طرح مختلف کانوں میں مختلف نوعیت کے خزائن ہوتے ہیں کسی میں سونا کسی میں چاندی کسی میں کوئی اور چیز ایسے ہی مختلف انسانوں میں مختلف قسم کی خوبیاں موجود ہوتی ہیں۔ کسی میں کوئی خوبی ہوتی ہے کسی میں کوئی۔ پھر ایک ہی چیز کی سب کانوں میں خزانہ برابر نہیں ہوتا مثلاً یہ ضروری نہیں سونے کی کانوں میں سونا ایک جیسا ہو بلکہ کسی میں سونا زیادہ ہوتا ہے کسی میں کم ہوتا ہے۔ ایسے ہی ایک انسان میں ایک خوبی ہوتی ہے وہی خوبی دوسرے انسان میں بھی ہوتی ہے پہلے سے کم ہوتی ہے۔ پھر یہ ضروری نہیں ہر کان سے سونا چاندی نکال ہی لیا جائے بلکہ بعض کانوں پر تو محنت کی جاتی ہے اور ان کے خزانے برآمد کرلئے جاتے ہیں اور بعض کانوں پر محنت نہ ہونے کی وجہ سے ان کے خزائن ظاہر نہیں ہوتے ایسے ہی بعض انسان تو ایسے ہوتے ہیں جن کے فطری جواہر ریاضت ومجاہدہ کی برکت سے خوب ظاہر ہوتے ہیں۔ لوگ ان سے نفع اندوز ہوتے ہیں اور بعض کے یہ جواہر بالکل ظاہر نہیں ہوتے۔

انسانوں کے یہ جواہر اور محاسن فطری اور جبلی ہوتے ہیں یہ کافر میں بھی ہوسکتے ہیں اور اسلام لانے کے بعد بھی باقی رہتے ہیں۔ بلکہ دین کے فہم اور اس کے ساتھ گہرے تعلق کی برکت سے ان کو چار چاند لگ جاتے ہیں۔ ان فطری محاسن میں جو فرق جاہلیت میں ہوتا وہ فرق اسلام لانے کے بعد بھی باقی رہتا ہے ان فطری جواہر کے اعتبار سے جو جاہلیت میں افضل تھا وہ اسلام لانے کے بعد بھی افضل ہی رہے گا البتہ اس کے لئے یہ ضروری ہے کہ وہ دین کا فہم پیدا کرے ورنہ ہوسکتا ہے جو جاہلیت میں مفضول تھا وہ دین کا فہم پیدا کرکے افضل بن جائے اور افضل دین سے دوری کی وجہ سے مفضول ہوجائے (وھذا معنی قولہ علیہ السلام خیارھم فی الجاہلیۃ خیارھم فی الاسلام اذا فقھوا)

عن ابن مسعود .... لاحسد الا فی اثنین ا؍ ۳۲

اس حدیث کا مطلب یہ ہے کہ اگر حسد کرنا ہے تو ان دو قسم کے لوگوں پر کرو۔ ان کے علاوہ کسی پر حسد نہ کرو۔ اس پر اشکال یہ ہے کہ دوسری نصوص میں حسد کی مطلقاً مذمت کی گئی ہے۔ یہاں اس حدیث سے دو قسم کے لوگوں پر حسد کا جواز معلوم ہو رہا ہے دونوں میں بظاہر تعارض ہے۔ اس کے دو جواب دیئے گئے ہیں۔

پہلا جواب یہ ہے کہ حسد یہاں اپنے معنی میں نہیں بلکہ اس سے مراد یہاں غبطہ اور رشک ہے۔ حسد کا مطلب ہے کسی کی نعمت کے زوال کی تمنا کرنا اور غبطہ یہ ہے کہ کسی کی نعمت دیکھ کر یہ تمنا کرے اس جیسی چیز مجھے بھی مل جائے اور اس کے پاس بھی باقی رہے۔ حسد ناجائز ہے اور غبطہ جائز ہے اور یہاں غبطہ ہی مراد ہے مطلب یہ ہے کہ اگر کوئی غبطہ اور رشک کے قابل ہو سکتا ہے تو وہ یہ دو شخص ہیں اور کسی کی حالت اس قابل ہے ہی نہیں کہ اس پر کسی کا جی للچائے۔

دوسرا جواب یہ ہے کہ حسد تو اپنے حقیقی معنی پر ہی ہے لیکن یہ کلام بنا بر فرض و تقدیر کے ہے مطلب یہ ہے کہ اگر بالفرض حسد کرنا جائز ہوتا تو ان دو پر جائز ہوتا۔

عن انس قال کان النبی صلی اللہ علیہ وسلم اذا تکلم بکلمۃ اعادھا ثلثا حتی تفہم عنہ ص۳۳

یہ مطلب نہیں کہ ہر ہر کلمہ تین تین بار کہتے تھے بلکہ مطلب یہ ہے کہ جو بات اہم معلوم ہوتی اس کو تین بار دہراتے ذکی پہلی مرتبہ سے سمجھ جاتا ہے اور متوسط دوسری مرتبہ سے اور غبی تیسری مرتبہ سے۔

اذا اتی علی قوم سلم علیہم سلم ثلثا ص۳۳ تین مرتبہ سلام کرنے کے کئی مطلب ہو سکتے ہیں

۱۔ سب سے اچھا مطلب یہ ہے کہ پہلے سلام سے مراد سلام استیذان ہے دوسرے سے مراد سلام تحیہ ہے جو ملاقات کے وقت کیا جاتا ہے اور تیسرے سلام سے مراد سلام وداع ہے۔

۲۔ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم تین مرتبہ سلام کرتے تھے اس کا مطلب یہ ہے کہ جب کسی کے گھر جاتے تو استیذان کے لئے تین مرتبہ سلام کرتے اگر پھر بھی کوئی جواب نہ آتا تو واپس آجاتے۔

۳۔ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم تین مرتبہ سلام اس وقت فرماتے تھے جب کہ مجمع زیادہ ہوتا۔ ایک سلام دائیں طرف منہ کرکے فرماتے دوسرا بائیں طرف اور تیسرا سامنے کی طرف تاکہ سب حاضرین تک سلام کی آواز پہنچ جائے

عن ابن مسعود ...... لا تقتل نفس ظلما الا کان علی ابن آدم الاول کفل من دمہا الخ ص۳۳

یعنی جو انسان بھی دوسرے کو ظلماً قتل کرے گا اس کا گناہ قاتل کے علاوہ قابیل کو بھی ملے گا جس نے اپنے بھائی کو قتل کرکے یہ بری عادت جاری کی۔

اس پر اشکال ہو سکتا ہے کہ قرآن پاک میں تو ہے "لا تزر وازرۃ وزر اخری" یعنی کوئی نفس دوسرے کا بوجھ نہیں اٹھائے گا اور اس حدیث کے مطابق قاتل کوئی اور ہے اور اس کا گناہ قابیل پر بھی ڈالا جا رہا ہے یہ بظاہر اس آیت کے خلاف معلوم ہوتا ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ قابیل کو قتل کرنے کی سزا نہیں ملے گی بلکہ یہ سبب بنا ہے اس قتل کا کہ یہ رسم اسی نے جاری کی ہے اس سبب بننے کی سزا ملے گی۔ یہ اپنے کئے کی سزا ہے لہٰذا آیت کے خلاف نہیں۔

الفصل الثانی

وان الملائکة لتضع اجنحتها ہو سکتا ہے کہ یہ کلام حقیقت پر محمول ہو۔ یعنی حقیقۃً فرشتے اپنے پر زمین پر بچھا لیتے ہوں اس میں کوئی استحالہ نہیں اور یہ بھی ہو سکتا ہے کہ یہ کنایہ ہو۔ اس بات سے کہ فرشتے طالب علم کے اعزاز و اکرام کے لئے اپنی پرواز اور طیران کو روک لیتے ہیں۔

ان العالم یستغفر لہ من فی السمٰوٰت ومن فی الارض یہ سب چیزیں عالم دین کے لئے استغفار اس لئے کرتی ہیں کہ پورے عالم کا بقا بقائے عالم پر موقوف ہے۔ اس لئے کہ جب تک اللہ اللہ کہنے والے اس دنیا میں رہیں گے دنیا باقی رہے گی اور جب کوئی بھی اللہ اللہ کرنے والا باقی نہ رہے گا۔ تو قیامت آجائے گی۔ اور اللہ اللہ سکھانے والا طبقہ علماء ہی کا ہے۔

وان فضل العابد علی العالم ص۳۴ یہاں عابد سے مُراد وہ شخص ہے جو بقدرِ ضرورت علم دین رکھتا ہو اور زیادہ تر مشغلہ اس کا عبادت کا ہو۔ اور عالم سے مُراد وہ شخص ہے۔ جو فرائض و واجبات پورے کرتا ہو محرمات سے بچتا ہو اور نفل عبادت کی طرف بھی کچھ توجہ ہو لیکن زیادہ مشاغل اس کے تعلیمی ہوں۔

انما یخشی اللہ من عبادہ العلماء ص۳۴ علماء سے مُراد اللہ کی ذات وصفات کا علم اور معرفت رکھنے والے ہیں۔ جتنی حق تعالیٰ کے جمال وجلال کی معرفت زیادہ ہو گی خشیت بھی اتنی ہی زیادہ ہو گی۔ جو حق تعالیٰ کے قہر و غضب اور قدرتِ کاملہ سے آشنا ہی نہیں اس کو خشیت کیسے ہو گی۔

عن ابی سعید الخدری .... ان الناس لکم تبع الخ

اس میں پیشین گوئی ہے علوم نبوّت کے پھیلنے کی۔ اس سے یہ بھی معلوم ہوا کہ دین سیکھنے کے لئے صرف مطالعہ کافی نہیں بلکہ تفقہ پیدا کرنے کے لئے ضروری ہے کہ کسی کے سامنے زانوئے تلمذ تہ کئے جائیں خواہ اس کے لئے طویل سفروں کی مشقت ہی برداشت کرنی پڑے۔

" فاستوصوا بھم خیرا " کے کئی ترجمے ہو سکتے ہیں۔

۱. " ان کو خیر کی وصیّت کرو۔" وصیت سے مُراد پر سوز تاکیدی نصیحت ہے۔

۲. " ان کے بارہ میں خیر کی وصیّت قبول کرو۔" یعنی میں تم کو ان کے ساتھ حسنِ معاملہ کی وصیّت کرتا ہوں۔ معلّمِ کائنات کی طرف سے اُمّت کے تمام معلّمین کو وصیّت ہے متعلّمین کے ساتھ حسنِ معاملہ اور بھلائی کے

ساتھ پیش آنے کی طلبا کی تعلیم میں محنت کرنا۔ ان کو زیورِ علم سے آراستہ کرنے کی پوری کوشش کرنا اور ان کی مشکلات دور کرکے راحت کا انتظام کرنا اس قسم کے سب امور" استیصار بالخیر" میں داخل ہیں۔

۳۔ " تم ان کے بارہ میں (اپنے ضمیر سے) خیر کی وصیت طلب کرو" یعنی یہ سوچو اور مراقبہ کرو کہ جو لوگ صرف علم دین کے لئے اتنے لمبے سفروں کی مشقت برداشت کرکے آئے ہیں ان کے ساتھ کس نوعیت کا معاملہ کرنا چاہیئے۔

فقیہ واحد اشد علی الشیطان من الف عابدٍ ص۳۴

فقیہ سے مُراد وہ شخص ہے جو نفس و شیطان کے مکروفریب اچھی طرح جانتا ہو ایسا شخص نہ صرف یہ کہ خود شیطانی اغواء سے بچا رہتا ہے بلکہ اور بھی کئی لوگوں پر اس کے حملے ناکام بنا دیتا ہے۔ بخلاف عابد کے کہ اس کو گمراہ کرنا شیطان کے لئے بہت آسان ہوتا ہے۔ اس لئے ہزار عابد سے وہ اتنا نہیں ڈرتا جتنا ایسے فقیہ سے ڈرتا ہے۔

من سئل عن علم علمه ثم کتمه الجم یوم القیمة بلجامٍ من نار ص۳۴

کتمانِ علم کی وعید کا مستحق ہونے کے لئے چند شرائط ہیں۔ اگر ان میں سے کوئی شرط مفقود ہو تو کتمانِ علم کا گناہ نہیں ہوگا۔

۱۔ جس بات کو چھُپایا ہے اس کی پوری تحقیق ہو۔ اگر مسئلہ میں تردّد ہونے کی وجہ سے چھپایا ہے تو گناہ نہیں ہوگا۔

۲۔ پوچھنے والا واقعی طالب ہو۔ اگر قرائن سے واضح ہو جائے کہ سائل طالب نہیں ہے تو مسئلہ نہ بتانے میں کوئی حرج نہیں۔

۳۔ طالب کو اس مسئلہ کی ضرورت بھی ہو اور وہ اس کو سمجھنے کی صلاحیت بھی رکھتا ہو۔

۴۔ وہاں کوئی اور مسئلہ بتانے والا نہ ہو۔ اگر کوئی اور عالم بھی وہاں موجود ہو تو پھر یہ وعید نہیں۔

عن ابن مسعود .... نضّر الله عبدا اسمع مقالتی الخ ص۳۵

اس حدیث میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم احادیث یاد کرکے آگے پہنچانے کی ترغیب دے رہے ہیں " نَضَّرَ " ماضی کا صیغہ ہے اور ماضی کی اصل وضع اخبار کے لئے ہے۔ یہاں کس معنی میں ہے اس میں دو احتمال ہیں۔ ایک یہ کہ ماضی اپنے معنی میں ہے یعنی اخبار کے لئے ہے۔ حضورِ اقدس صلی اللہ علیہ وسلم حدیث سُن کر یاد کرکے آگے پہنچانے والے کے تروتازہ اور خوش وخرم ہونے کی خبر دے رہے ہیں۔ یہ بات اگرچہ مستقبل کی ہے لیکن کبھی کبھی مستقبل کی بات کو ماضی سے تعبیر کر دیتے ہیں۔ تحقق وقوع کے لئے یعنی

جتنی ماضی کی بات یقینی ہوتی ہے یہ بھی اتنی ہی یقینی ہے۔ حاصل یہ ہوا کہ ایسے شخص کو حق تعالیٰ ضرور بالضرور تر و تازہ اور خوش و خرم کرے گا۔

دوسرا احتمال یہ ہے کہ ماضی اپنے معنی میں نہ ہو بلکہ یہاں دُعاء کے لئے ہو۔ ماضی کا صیغہ عربی زبان میں دعاء کے لئے بکثرت استعمال ہوتا رہتا ہے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم ایسے شخص کے لئے خوش و خرم رہنے کی دُعاء فرما رہے ہے۔

فحفظها فوعاها حفظ سے مُراد ہے ابتداءً یاد کرنا اور وعی سے مُراد ہے یاد کرنے کے بعد تکرار و مذاکرہ کے ذریعہ محفوظ رکھنا۔

فرب حامل فقه غیر فقیه: فَرُبَّ میں فاء تعلیلیہ ہے۔ پہلے جملہ میں حدیث یاد کرکے آگے پہنچانے کی ترغیب دی ہے اس جملہ میں اس کی علت بیان فرما رہے ہیں۔ اس تعلیل کا حاصل یہ ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی کلام انتہائی جامعیت کی حامل ہوتی ہے۔ اس کا ایک ایک جملہ بہت سے فقہی مسائل کا مجموعہ ہوتا ہے۔ بہت سے لوگ ایسے بھی ہوتے ہیں جن کو الفاظِ حدیث یاد تو ہوتے ہیں لیکن ان کی گہرائی میں پہنچ کر مسائل نکال کر اُمت کے سامنے پیش کرنے کی صلاحیت نہیں ہوتی ہے ایسے شخص کو "حامل فقہ" کہا گیا ہے۔ گویا اس نے فقہی جواہر کا صندوق اٹھایا ہوا ہے لیکن اس کو کھول کر ان قیمتی جواہر سے استفادہ نہیں کر سکتا۔ اگر یہ شخص یہ صندوق اپنے پاس ہی رکھے گا تو اس قیمتی خزانے کے ضائع ہو جانے کا خطرہ ہے اس لئے اس کو چاہیئے کہ یہ خزانہ کسی ایسے شخص کے سپرد کر دے جو اس میں سے جواہر نکال کر خود بھی مستفید ہو اور لوگوں کو بھی فائدہ پہنچائے۔

اس سے معلوم ہوا کہ علوم نبوّت کے خدام دو طرح کے ہیں ایک حاملین فقہ اور دوسرے فقہاء حاملین فقہ الفاظِ حدیث کو یاد کرکے اُمت کی آئندہ نسلوں تک پہنچاتے ہیں یہ بھی بہت بڑی خدمت ہے۔ جس پر نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے دُعاء دی ہے لیکن اس سے بڑی خدمت فقہاء نے انجام دی ہے۔ فقہاء صرف الفاظ یاد کر لینے پر اکتفاء نہیں کرتے بلکہ علوم نبوّت کے بحرِ بے کنار میں غواصی کرکے اس کی تہہ سے قیمتی جواہر نکال کر اُمت کے سامنے پیش کرتے ہیں۔

اس حدیث سے یہ بھی معلوم ہوا کہ جو شخص الفاظِ حدیث زیادہ یاد کر لے اس کا فہمِ حدیث میں بھی فائق ہونا ضروری نہیں۔ ایسی صُورت میں حاملِ فقہ کو چاہیئے کہ کسی فقیہ سے پوچھ کر عمل کرے۔ جب الفاظِ حدیث یاد کرنے والے کے لئے کسی فقیہ کی اتباع ضروری ہے تو عوام الناس کے لئے بدرجۂ اولیٰ ضروری ہوگی۔

وعنه .... من قال فی القرآن برأیہ فلیتبوأ مقعدہ من النار وفی روایۃ من قال فی القرآن بغیر علم ص۳۵

تفسیر بغیر علم کا مطلب یہ ہے کہ جن علوم وفنون کا جاننا مفسر بننے کے لئے ضروری ہے. ان میں مہارت کے بغیر قرآن کریم کی تفسیر شروع کردے.

تفسیر بالرای سے بچنے کے لئے دو چیزوں سے بچنا ضروری ہے ایک یہ کہ وہ تفسیر قواعدِ عربیہ کے خلاف نہ ہو دوسرے یہ کہ ایسی تفسیر نہ ہو جو عقیدۂ اجماعیہ یا حدیثِ صحیح کے خلاف ہو.

عن جندب .... من قال فی القرآن برأیہ فاصاب فقد اخطأ ص۳۵

مطلب یہ ہے کہ جس کے اندر تفسیر کی اہلیت نہ ہو اس کا تفسیر کرنے کی جرأت کرنا ہی غلط ہے خواہ اس کی بیان کردہ تفسیر صحیح ہو۔ یہ ایسے ہی ہے جیسے اگر کوئی مستند ڈاکٹر کسی کا علاج کرے اور وہ مریض مر بھی جائے تب بھی قانونًا اس کے خلاف مقدمہ نہیں کیا جا سکتا۔ لیکن اگر غیر مستند معالج کسی کا علاج کرے اور مریض صحت یاب بھی ہو جائے تب بھی اس کے خلاف قانونی کاروائی کیجا سکتی ہے یہ نہیں دیکھا جائے گا۔ کہ اس کے علاج سے کتنے مریض شفایاب ہوگئے ہیں کیونکہ اس نے غیر مستند ہوتے ہوئے کسی کا علاج کر کے ایسا راستہ اختیار کیا ہے جس میں ہلاکت کا خطرہ زیادہ ہے ایسے ہی جس شخص کو علماء وقت تفسیر کا اہل نہ سمجھتے ہوں اگر یہ قرآن کریم کی تفسیر کرتا ہے تو اس کا یہ اقدام ہی غلط ہے۔ اس نے تفسیر کی جرأت کر کے انتہائی خطرناک راستہ اختیار کیا ہے.

عن ابی ھریرۃ .... المراء فی القرآن کفر ص۳۵

اگر قرآن میں ایسا بحث ومباحثہ کیا جائے جس سے قرآن کا انکار لازم آتا ہو وہ تو کفر ہے ہی۔ یہاں قرآن میں بحث کرنے کو مطلقًا کفر کہا گیا ہے یہ بطور انجام اور مآل کے ہے۔ یعنی قرآن میں فضول بحثیں کرنے والے کے بارہ میں خطرہ ہوتا ہے کہ وہ کہیں کفر تک نہ پہنچ جائے.

عن ابن مسعود .... انزل القرآن علی سبعۃ احرف ص۳۵

اس حدیث کے پہلے جملے کی مختلف تفسیریں کی گئی ہیں یہاں چند ایک نقل کی جاتی ہیں۔

۱. بعض نے کہا ہے کہ سبعۃ احرف سے مراد سات قرأتیں ہیں۔ لیکن یہ تفسیر صحیح نہیں کیونکہ قرأت سات میں منحصر نہیں بلکہ اس سے زیادہ ہیں۔

۲. سبعۃ احرف سے مراد سات قسم کے مضامین ہیں۔ یعنی قرآن کریم سات قسم کے مضامین پر اُتارا گیا ہے (۱) امر (۲) نہی (۳) قصص (۴) امثال (۵) وعد (۶) وعید (۷) موعظۃ

بعض نے سات مضامین ان کے علاوہ اور طرح شمار کئے ہیں۔

۳۔ سبعۃ احرف سے مراد عرب کے مشہور سات فصیح قبیلوں کی لغات ہیں جو حسب ذیل ہیں۔

(۱) لغتِ قریش (۲) لغت طی (۳) لغتِ ہوازن (۴) لغت اہل یمن (۵) لغت ثقیف (۶) لغتِ ہذیل (۷) لغتِ تمیم۔

اصل قرآن لغتِ قریش میں اترا ہے اور یہی لغت مقصودہ ہے۔ لیکن جب دوسرے قبائل کے لوگ اسلام میں داخل ہوئے تو ان میں بچے بوڑھے ہر قسم کے لوگ ہوتے تھے ان کے لئے اپنا لب ولہجہ اور لغت چھوڑ کر لغت قریش کو زبان پر چڑھانا مشکل ہوتا تھا اس لئے حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کی دعاء کی برکت سے دوسرے قبائل فصیحہ کی لغات میں بھی قرارت کی اجازت دیدی گئی۔ اصل لغت تو قریش ہی کی تھی دوسری لغات کی اجازت ایک وقتی ضرورت کے تحت دی گئی تھی حضرت ابوبکرؓ کے دور میں قرآن کو جمع کیا گیا تو ان لغات کو باقی رکھا گیا ممانعت نہیں کی گئی حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کے دور میں اسلام بہت دور تک پھیل چکا تھا۔ بہت سے عجمی لوگ بھی حلقہ بگوشِ سلام ہو چکے تھے یہ اختلافِ لغات ان نئے حضرات کے لئے باعثِ نزاع فی القرآن بننے لگا اور دوسری طرف بہت سے لوگ لغتِ قریش سے مانوس ہو چکے تھے۔ اس لئے حضرت عثمانؓ نے صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم کے مشورہ سے اُمت کو فتنہ سے بچانے کے لئے ان سات لغات میں قرأت کو ممنوع قرار دیا اور سب کو لغت قریش کا پابند کردیا۔ یہ فیصلہ اجماع صحابہؓ سے کیا گیا تھا اور اس میں کوئی اشکال کی بات بھی نہیں اس لئے کہ قریش کے علاوہ باقی چھ لغات کی اجازت ایک وقتی ضرورت اور مصلحت کی وجہ سے تھی اب یہ ضرورت ختم ہو چکی تھی بلکہ ان کا باقی رہنا موجب فتنہ تھا اس لئے ان کی ممانعت کا فیصلہ بالکل درست ہے۔

لکل آیۃ منہا ظہر و بطن۔

ظاہر قرآن سے مراد اس کا وہ مطلب ہے جس کو ہر عربی دان عربیت کے زور سے سمجھ سکے اس کے لئے بہت زیادہ گہرے اجتہاد کی ضرورت نہ ہو اور بطن قرآن سے مراد ظاہر قرآن سے زائد وہ امور ہیں جن کے سمجھنے کے لئے قوت اجتہاد اور ملکۂ استنباط کی ضرورت ہو یہ بات یاد رہے کہ باطن قرآن کبھی ظاہر قرآن کے خلاف نہیں ہو سکتا۔

و لکل حد مطلع

"مطّلع" جھانکنے کی جگہ۔ حدیث کا مطلب یہ ہے کہ ظاہر اور باطن دونوں کو سمجھنے کے لئے ایک خاص استعداد کی ضرورت ہے جس کے بغیر قرآن فہمی ممکن نہیں۔ ظہر قرآن سمجھنے کے لئے علوم عربیت

میں مہارت ضروری ہے اور بطنِ قرآن تک رسائی کے لئے علومِ عربیت کے علاوہ بہت سے علوم وفنون کا جاننا ضروری ہے جن کی تفصیل علماء نے کردی ہے۔ ان کے ساتھ ساتھ تفقہ فی الدین، تقویٰ وطہارت اور فطری صلاحیت کا ہونا بھی ضروری ہے۔

عن عبد اللہ بن عمرو .... العلم ثلثۃ آیۃ محکمۃ او سنۃ قائمۃ الخ ص۳۵

آیۃ محکمۃ سے مراد قرآن کی وہ آیت ہے جس کا حکم منسوخ نہ ہوا ہو اور اس کی مراد بھی واضح ہو سنۃ قائمۃ سے مراد وہ حدیث جس کا ثبوت صحیح طریق سے ہو چکا ہو۔ صحابیؓ کا قول بھی سنۃ قائمۃ میں داخل ہے۔

فریضۃ عادلۃ سے مُراد اجماع اور قیاس صحیح ہیں۔ ان کو فریضہ اس لئے کہا گیا ہے کہ کتاب وسُنت کی طرح یہ دونوں بھی واجب العمل ہیں۔ " عادلۃ " بمعنی " مساویۃ" ہے یہ دونوں واجب العمل ہونے میں کتاب وسُنت کے مساوی ہیں۔ یہ مساوات نفسِ وجوب عمل میں ہے مرتبۂ وجوب میں نہیں۔

وما عدا ذلك فهو فضل " فضل " ہونے کا مطلب یہ ہے کہ دلیل شرعی نہیں بنے گا۔ اس سے ماعدا ذلك کا ناجائز ہونا لازم نہیں آتا۔

عن عوف بن مالك الاشجعي .... لا يقص الا امير او مامور او مختال ص۳۵

قَصَّ یَقُصُّ بمعنی وعظ کہنا " قاصّ " واعظ کو کہتے ہیں۔ حدیث کا مطلب یہ ہے کہ وعظ کہنا اصل میں دو قسم کے آدمیوں کا کام ہے۔ یا تو امیر وقت اور خلیفہ خود وعظ کہے یا وہ شخص کہے جس کو امیر صلاحیت دیکھ کر اس کام کے لئے مامور اور مقرر کرے ان دو کے علاوہ جو شخص وعظ کہے گا وہ متکبر ہوگا دوسری روایت میں مختال کی جگہ مراءٍ ہے بمعنی ریاکار۔

آج کل خلافت صحیحہ نہیں ہے اور نہ ہی حکومتوں کی طرف سے عموماً ایسے امور کا اہتمام کیا جاتا ہے اس لئے آج کل سمجھ میں یہ آتا ہے کہ وقت کے مشائخ اور علماء بمنزلہ امیر کے ہیں (اس حکم میں) اور جن کو مشائخ اور محققین وقت وعظ کا اہل سمجھیں وہ بمنزلہ مامورین کے ہیں اور ان کے علاوہ باقی مختال اور مرائی ہیں۔

عن ابی ھریرہ .... من افتی بغیر علم کان اثمہ علی من افتاہ ص۳۵

یعنی اگر کوئی مفتی کسی مستفتی کو غلط مسئلہ بتا دیتا ہے اور وہ غلط عمل کر لیتا ہے تو اس کا گناہ مستفتی کو نہیں ہوگا بلکہ صرف مفتی کو ہوگا یہ اس وقت ہے جبکہ مستفتی کسی مستند مفتی سے مسئلہ پوچھے اور وہ لاپرواہی کی وجہ سے غیر تحقیقی جواب دیدے۔ اگر مستفتی نے مسئلہ ہی کسی غیر مستند سے پوچھا ہے تو اب مستفتی کو بھی گناہ ہوگا۔ مستند مفتی وہ ہے جس کو وقت کے مشائخ اور محققین افتاء کا اہل سمجھیں۔

عن معاویہ قال ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم نہی عن الاغلوطات ص۳۵

نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے پیچیدہ قسم کے سوالات سے منع فرمایا ہے۔ یہ نہی اس وقت ہے جبکہ یہ سوالات اپنی علمی برتری جتانے کے لئے یا دوسرے عالم کو پریشان کرنے کے لئے ہو۔ مگر علمی استعداد معلوم کرنے کے لئے ایسے سوالات کئے جائیں تو جائز ہے جیسے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک مرتبہ صحابہؓ سے پوچھا تھا کہ "ایک درخت ایسا ہے جو مؤمن کے ساتھ خاص مناسبت رکھتا ہے۔ بتاؤ وہ کونسا درخت ہے" سب صحابہؓ جنگل کے درختوں کے متعلق سوچنے لگے کہ کونسا درخت ایسا ہو سکتا ہے۔ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے بتایا کہ وہ درخت کھجور کا درخت ہے۔

عن ابی ھریرہ .... تعلموا الفرائض وعلموا الناس ص۳۵

فرائض سے مراد عام فرائض اسلام اور احکام شریعت ہیں۔ یا اس سے مراد علم الفرائض یعنی میراث کا علم ہے۔

عن ابی الدرداء قال کنا مع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فشخص بصرہ الی السماء الخ ص۳۵

ھذا اوان یختلس فیہ العلم : اس کے دو مطلب ہو سکتے ہیں۔

(۱) پہلا مطلب یہ ہے کہ عنقریب علم اس دنیا سے اٹھنا شروع ہو جائے گا۔ یہ قیامت کے قریب ہوگا۔

(۲) علم سے مراد وحی ہے۔ مطلب یہ ہے کہ اب وحی کا سلسلہ ختم ہونے والا ہے۔ اس لئے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم خاتم الانبیاء ہیں۔ آپ کے اس دنیا سے تشریف لے جانے کے بعد کسی پر وحی نہیں آسکتی۔

عن ابی ھریرہ روایۃ یوشک ان یضرب الناس اکباد الابل فلا یجدون احدا اعلم من عالم المدینہ ص۳۵

روایۃ" یعنی یہ حدیث حضرت ابوہریرہؓ نے مرفوعاً بیان کی ہے۔ رفع کی کئی صورتیں ہیں مثلاً یوں کہدینا قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کذا۔ رفع کی صورتوں میں سے ایک "روایۃ" کہنا بھی ہے۔

یضرب الناس اکباد الابل مطلب یہ ہے کہ علم کے لئے اتنے لمبے سفر کریں گے کہ اونٹ بھی تھک جائیں گے۔

اس حدیث میں جس عالم مدینہ کا ذکر ہے اس کا مصداق کون ہے۔ اس میں آراء مختلف ہیں بعض نے کہا اس سے مراد "العمری الزاہد" ہیں جن کا نام صاحب مشکوٰۃ نے عبدالعزیز بن عبداللہ ذکر

کیا ہے۔ یہ اونچے درجہ کے عالم اور ولی تھے۔ اور بھی آراء ہیں لیکن سب سے مشہور رائے یہ ہے کہ اس کا مصداق امام مالک بن انس رحمہ اللہ تعالیٰ ہیں۔ واقعی ایک وقت ایسا آیا ہے کہ دار الہجرۃ مدینہ منورہ میں ان سے بڑھ کر کوئی عالم نہیں تھا اور لوگ دور دراز کا سفر کر کے ان کے پاس تحصیل علم کے لئے حاضر ہوتے تھے۔

وعنہ فیما اعلم عن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال ان اللہ عزوجل یبعث لھذہ الأمۃ علی رأس کل مائۃ من یجدد لھا دینھا ص۳۶

تجدید کا معنی ہے کہ علوم نبوت اور شریعت مطہرہ پر جو گرد و غبار پڑ گئی ہے اس کو دور کیا جائے افراد و تفریط ختم کر کے صحیح، معتدل اور نکھرا ہوا دین پیش کیا جائے۔ جو چیزیں دین میں ایسی شامل ہو گئی ہیں جو درحقیقت دین میں سے نہیں ہیں۔ مجدد ان کو ختم کرتا ہے اور جن دینی امور سے لاپرواہی برتی جا رہی ہو مجدد لوگوں کو اس کی طرف متوجہ کرتا ہے۔

حدیث میں لفظ ہیں "من یجدد لھا" من کے معنی میں دو احتمال ہیں۔ ایک یہ کہ اس سے مراد جماعت ہے یعنی ہر صدی میں اللہ تعالیٰ ایسی جماعت پیدا کرتے رہیں گے جو دین کو نکھار کر پیش کرے گی دوسرا مطلب یہ کہ من سے مراد شخص واحد ہو یعنی ہر صدی میں ایسی شخصیت پیدا ہو گی جو تجدیدی کارنامے انجام دے گی یہ بھی کہا جا سکتا ہے کہ ہر صدی میں ایک جماعت ایسی ہوتی ہے جو تجدیدی کارنامے انجام دیتی ہے اور اسی جماعت میں کوئی فرد ایسا بھی ہوتا ہے جس کا کردار تجدیدی امور میں سب سے نمایاں ہوتا ہے اسی کو اس صدی کا مجدد کہدیا جاتا ہے۔

کس صدی کا مجدد کون ہے؟ اس کی قطعی تعیین نہیں کی جا سکتی جس شخص کے کارنامے دیکھ کر اکثر صلحاء اور علماء کا اس کے مجدد ہونے کی طرف رجحان ہو اس کو اس صدی کا ظنی طور پر، مجدد کہا جا سکتا ہے چودہویں صدی میں علماء دیوبند وہ جماعت حقہ ہے جس نے افراط و تفریط سے ہٹ کر امت کو نکھرے ہوئے دین وسط کی راہنمائی کی ہے ان کی خدمات کسی سے ڈھکی چھپی نہیں ہیں۔ پھر اس جماعت حقہ کے افراد میں سے جو تجدیدی شان حق تعالیٰ نے حضرت حکیم الامت تھانوی قدس سرہٗ کو عطا فرمائی ہے وہ کسی سے مخفی نہیں، اس لئے اکثر علماء دیوبند کا رجحان اس طرف ہوا ہے کہ چودہویں صدی کے مجدد آپ ہیں۔

عن أبی ھریرۃ قال حفظت من رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وعائین فاما احدھما فبثثتہ فیکم ص۳۷

حدیث کا حاصل یہ ہے کہ حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ فرماتے ہیں کہ میں نے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم

سے علم کے دو ظرف یعنی دو قسم کے علوم حاصل کیے۔ ایک قسم کے علوم کی تو میں نے نشر و اشاعت اور تبلیغ کر دی ہے دوسری نوع علم کے بارہ میں مجھے خطرہ ہے اگر میں اسے بیان کر دوں تو میرا گلا کاٹ دیا جائے۔ پہلی قسم کے علوم سے مراد تو وہ احادیث ہیں جن کا تعلق شریعت کے اوامر و نواہی سے ہے جن میں عقائد، اعمال اور اخلاق کے متعلق ہدایات دی گئی ہیں۔ دوسری قسم کے علم سے کیا مراد ہے اس کی دو شرحیں ہو سکتی ہیں (۱) ایک یہ کہ اس سے مراد دقیق اسرار اور معارفِ الٰہیہ ہیں جن کو عوام سمجھ نہیں سکتے۔ ان کے بیان کرنے کی صورت میں بہت سی غلط فہمیوں کا خطرہ تھا جن کے نتیجہ میں ہو سکتا تھا کہ لوگ مخالف ہو جاتے اور یہ مخالفت ہلاکت کا باعث بھی بن سکتی تھی دوسری شرح یہ ہے کہ اس سے مراد وہ احادیث ہیں جن میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے بعض جابر اور غلط کار حکمرانوں کا نام لے کر تذکرہ کیا تھا۔ اگر یہ حدیثیں بیان کر دیتے تو فتنے کا خطرہ تھا ہو سکتا تھا کہ یہ لوگ قتل ہی کر دیتے۔

حضرت ابوھریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ فرماتے ہیں کہ میں نے دوسری قسم کے علوم کی تبلیغ نہیں کی، اس پر یہ اشکال نہیں ہو سکتا کہ اس پر تو کتمان علم کی وعید صادق آتی ہے اس لئے کہ وعید اس علم کے چھپانے پر ہے جس کا تعلق اصلاحِ عقائد و اعمال و اخلاق سے ہو اور ان کے چھپانے سے لوگوں کا دینی نقصان ہوتا ہو ایسے علوم جن کے چھپانے سے اصلاح میں کوئی رخنہ نہ پڑتا ہو یا ان کے ظاہر کرنے سے کسی فتنہ کا خطرہ ہو تو ان کا چھپانا جائز ہے۔ یہ علوم تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بطور راز بتائے تھے ان کو راز رکھنا ضروری تھا۔

كتاب الطهارة

کتاب الطہارۃ

"الطہارۃ" فَعَالَۃ کے وزن پر مصدر ہے جس کا معنی ہے پاک ہونا۔

امام غزالی رحمۃ اللہ نے طہارت شرعیہ کی چار قسمیں بیان کی ہیں

(۱) ــــ طہارۃ الجسم عن الأحداث والأخباث۔

(۲) ــــ طہارۃ الأعضاء عن الجرائم والآثام۔

(۳) ــــ طہارۃ القلب عن الأخلاق الذمیمۃ۔

(۴) ــــ طہارۃ القلب عما سوی اللہ تعالیٰ۔ ــــ یہاں طہارت کا پہلا مرتبہ مراد ہے۔

الطہور شطر الایمان۔

شطر کے دو معنی آتے ہیں" (۱) کسی چیز کا جزء (۲) کسی چیز کا نصف۔ اگر یہاں شطر کا پہلا معنی لیا جائے تو مطلب بالکل بے غبار ہے کہ طہارت ایمان کا بہت بڑا حصہ ہے۔ اگر شطر کا دوسرا معنی لیا جائے تو اس پر اشکال ہوتا ہے کہ ایمان کا اجر اور اس کا مقام اتنا اونچا ہے کہ نماز کو بھی اس کا نصف نہیں کہا جاسکتا چہ جائیکہ طہارت کو جس کا مقام بہر حال نماز سے کم ہے نصف ایمان قرار دیا جائے۔

جوابات:

اس اشکال کے کئی جوابات دیئے گئے ہیں۔ چند جوابات مندرجہ ذیل ہیں۔

(۱) بعض حضرات نے یہ کہا ہے کہ یہاں شطر سے مراد نصف نہیں بلکہ مطلق جزء ہے خواہ تھوڑا ہی کیوں نہ ہو۔ لیکن اس پر یہ اعتراض ہوتا ہے کہ اس حدیث کی بعض روایات میں شطر کی جگہ نصف کا لفظ وارد ہوا ہے۔ جیساکہ اسی باب کی فصل ثالث میں بحوالہ ترمذی مذکور ہے۔ اس سے تو نصف والے معنی کی تائید ہوتی ہے۔ اس اعتراض کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ نصف کا لفظ یہاں بطور روایت بالمعنیٰ کے بول دیا گیا ہے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے اصل لفظ شطر ہی کے تھے اس سے مراد جزء ہے۔

(۲) بعض حضرات نے یہ جواب دیا کہ طہارت کو ایمان کا نصف کہنا اجر کے اعتبار سے نہیں بلکہ ایک اور اعتبار سے ہے اور وہ یہ کہ ایمان لانے سے انسان کے صغائر اور کبائر دونوں قسم کے گناہ معاف ہو جاتے ہیں جبکہ وضوء سے صغائر معاف کرنے کا وعدہ ہے۔ ایمان سے دو قسم کے گناہ معاف ہوتے ہیں اور وضوء سے ایک ہی قسم کے اس اعتبار سے طہارت ایمان کا نصف ہوئی

(۴) شیخ الاسلام علامہ شبیر احمد عثمانی قدس سرہٗ نے اس اشکال کا نہایت لطیف جواب دیا ہے وہ یہ کہ شریعت میں کسی چیز کے اجر کی دو قسمیں ہیں، ایک اجر اصلی اور ایک اجر فضلی۔ اجر اصلی تو وہ ہے جو شریعت کے ضابطہ کی رُو سے کسی عمل پر مقرر کیا گیا ہے۔ اور اجر فضلی سے مراد یہ ہے کہ حق تعالیٰ بعض اوقات کسی بندہ کے عمل سے خوش ہو کر اضافہ فرما دیتے اور اس کو اس اجر سے کہیں زیادہ عطا فرما دیتے ہیں جو اس کو ضابطہ کی رُو سے ملنا ہوتا ہے اجر فضلی کی کوئی حد مقرر نہیں، یہ سات سو گنا تک بھی ہو سکتا ہے ایک کھجور صدقہ کرنے کا ثواب احد کے برابر بھی ہو سکتا ہے۔

علامہ عثمانیؒ نے ایک مثال سے سمجھایا ہے وہ فرماتے ہیں کہ ترکی کی جنگ کے دنوں میں ہند کے مسلمان ان کے لئے چندہ کرتے تو بعض غریب مسلمان بکری کا بچہ دیتے پھر اس کی نیلامی کی جاتی تو اس کی قیمت بعض اوقات پانچ سو تک پہنچ جاتی۔ یہ قیمت اس بکری کی قیمت اصلیہ نہیں بلکہ قیمت فضلیہ ہے اسی طرح اس حدیث میں طہارت کے اجر فضلی کو بیان کرنا مقصود ہے۔ یعنی بندہ کے اخلاص کی وجہ سے بعض اوقات حق تعالیٰ وضو کا اجر اتنا بڑھا دیتے ہیں کہ وہ ایمان کے اجر اصلی کے نصف تک پہنچ جاتا ہے۔

قولہ الحمد للہ تملأ المیزان:۔

اس پر یہ اشکال ہو سکتا ہے کہ اگر الحمد للہ سے میزان بھر جائے گی تو دوسرے اعمال کہاں آئیں گے۔ جواب یہ ہے کہ یہ شبہ نورانی اور لطیف چیزوں کو مادی اور کثیف چیزوں پر قیاس کرنے کی وجہ سے پیش آیا، اس لئے کہ کسی مادی شئی کا کسی ظرف میں وجود تو دوسری کے وجود سے مانع ہوتا ہے نورانی چیز کا وجود دوسری کے لئے مانع نہیں ہوتا بلکہ دو نورانی چیزیں ایک وقت میں ایک ہی ظرف میں سما سکتی ہیں۔ جیسے ایک بلب کی روشنی پورے کمرہ میں موجود ہوتی ہے۔ اگر دوسرا بلب اسی کمرہ میں روشن کر دیا جائے تو اس کی روشنی بھی اسی کمرے میں سما جائے گی۔

قولہ خرجت خطایاہ من جسدہ ص ۳۸

بہت سی احادیث میں مختلف اعمال پر گناہوں کے معاف ہونے کا وعدہ کیا گیا ہے، جیسے اس حدیث میں وضو کرنے پر تمام گناہوں کے معاف ہونے کا وعدہ کیا گیا ہے۔ یہاں پر گناہوں سے مراد صرف صغائر ہی ہیں یا صغائر اور کبائر دونوں ہیں؟ جمہور علماء کی رائے یہی ہے کہ صرف صغائر مراد ہیں یعنی صرف صغائر معاف کرنے کا وعدہ ہے کبائر کے معاف کرنے کا بدون توبہ وعدہ نہیں ہے اور

اس کی دلیل یہ ہے کہ بعض روایات میں اس کی تصریح بھی ہے جیسے مشکوٰۃ کے اسی باب کی فصل اوّل میں حضرت عثمانؓ کی روایت بحوالہ مسلم موجود ہے اس میں لفظ ہے "مالم یؤت کبیرۃ" معلوم ہوا وضو وغیرہ سے کبائر معاف کرنے کا وعدہ نہیں ہے۔ ایسے قرآن کریم میں بھی ہے۔ ان تجتنبوا کبائر ما تنہون عنہ نکفر عنکم سیئاتکم وندخلکم مدخلا کریما

اب ایک سوال باقی رہ جاتا ہے۔ وہ یہ کہ اگر وضوء سے صغائر ہی معاف ہوتے ہیں تو اکثر نصوص میں اس کو مطلق کیوں رکھا گیا ہے۔ صغیرہ ہونے کی قید کیوں نہیں لگادی گئی۔ اس کی وجہ یہ ہوسکتی ہے کہ حدیث میں "العبد المسلم" کے عنوان سے اس طرف اشارہ کیا گیا ہے کہ عبد مسلم کی شان ہی یہ ہے کہ وضوء کے وقت اس کے ذمے کوئی گناہ کبیرہ نہیں ہوتا۔ اس لئے کہ اول تو مسلم کی شان سے یہ بعید ہے کہ وہ کبیرہ کا ارتکاب کرے۔ اگر بتقاضائے بشریت کبیرہ سرزد ہو جائے تو اس کو جب تک توبہ نہ کرلے چین نہیں آتا۔ اگر بالفرض توبہ کرنے میں سستی بھی ہوجائے تو جب وہ وضوء کرنے بیٹھے گا تو اس کا ضمیر اس کو ضرور ملامت کرے گا کہ جسم کو تو ظاہری حدث سے پاک کر رہا ہے اور قلب کو گناہ کی آلودگیوں سے پاک کرنے کی کوئی فکر نہیں۔ یہ احساس اور ندامت ہی روح ہے توبہ کی۔ تو عبد کے مسلم ہونے کا تقاضا یہ ہے کہ وضوء کے وقت اس کے ذمہ کوئی کبیرہ گناہ باقی نہ رہے جب اس کے ذمہ کوئی کبیرہ ہے ہی نہیں صرف صغائر ہی ہیں تو صغیرہ ہونے کی قید لگانے کی بھی ضرورت نہیں۔

فمن استطاع منکم ان یطیل غرتہ فلیفعل ص۲۹

اس حدیث میں دو باتیں قابل غور ہیں۔ پہلی بات یہ کہ جملہ " فمن استطاع الخ" مرفوع ہے یا حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ کا کلام ہے۔ سیاق سے بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ یہ جملہ بھی مرفوع ہی ہے۔ لیکن راجح یہ ہے کہ یہ جملہ مرفوع نہیں بلکہ موقوف ہے اس لئے کہ یہ حدیث دس صحابہؓ کرام سے منقول ہے ان میں سے کسی کی روایت میں بھی یہ جملہ نہیں ہے۔ پھر حضرت ابوہریرہؓ سے روایت کرنے والے کئی ہیں نعیم مجمر کے علاوہ کوئی یہ جملہ حضرت ابوھریرہؓ سے نقل نہیں کرتا۔ پھر مسند امام احمد میں فلیح کی نعیم سے ایک روایت ہے جس کے آخر میں یہ لفظ ہیں " قال نعیم: لا ادری قولہ من استطاع الخ من قول النبی صلی اللہ علیہ وسلم او من قول ابی ھریرۃؓ" ان سب باتوں سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ یہ جملہ موقوف علی ابی ھریرہؓ ہے۔

---

[۱] فتح الباری ص۲۳۶ ج۱

اطالۃ الغرۃ کا حکم:

دوسری قابل غور بات یہ ہے کہ اس حدیث میں اطالۃ الغرۃ کی ترغیب دی گئی ہے اطالۃ الغرۃ کا حکم کیا ہے۔؟ اطالۃ الغرۃ سے مراد یہ ہے کہ وضو کرتے وقت اعضاء کو فرض مقدار سے زیادہ دھولیا جائے۔ اسمیں اکثر حنفیہ اور شافعیہ کا میلان اطالۃ الغرۃ کے استحباب کی طرف ہے۔ اکثر مالکیہ کے نزدیک اطالۃ الغرۃ مستحب نہیں ہے۔

پھر جن کے نزدیک اطالۃ الغرۃ مستحب ہے ان کے نزدیک اس کی مقدار کیا ہے؟ اس میں شافعیہ کے تین قول ہیں۔ (۱) فرض مقدار سے کچھ زیادہ دھولیا جائے بغیر کسی تحدید کے۔ (۲) ہاتھ نصف عضد تک اور پاؤں نصف ساق تک دھولئے جائیں۔ (۳) پاؤں گھٹنوں تک اور ہاتھ بغلوں تک دھولئے جائیں۔

علامہ شامی فرماتے ہیں کہ ائمہ احناف سے مقدار کے سلسلے میں کوئی روایت منقول نہیں ہے۔ [۱] اس لئے شافعیہ کے مندرجہ بالا تین اقوال میں سے کسی پر عمل کیا جا سکتا ہے۔

باب مایوجب الوضوء

اس باب میں موجبات وضوء بیان کریں گے۔ یعنی وہ اسباب بیان کریں گے جن کی وجہ سے پہلا وضوء ٹوٹ جاتا ہے۔ اور نماز وغیرہ کے لئے نیا وضوء کرنا پڑتا ہے۔ وضوء کا موجب حقیقی تو حق تعالیٰ کی ذات ہے۔ یہاں موجبات سے مراد امارات وجوب ہیں۔ یعنی ایسی نشانیاں جن سے پتہ چل جاتا ہے۔ کہ شرع نے یہاں وضو واجب کر دیا ہے مثلاً بول کے وقت وضو کو حقیقۃً واجب کرنے والے تو اللہ تعالیٰ ہیں۔ پیشاب ایک ظاہری علامت ہے اس بات کی کہ اللہ کی طرف سے یہاں وضو واجب ہو چکا ہے۔ علیٰ ھذا القیاس۔

یہاں مصنفؒ تین قسم کے موجبات وضو بیان فرمائیں گے۔ وہ چیزیں جو باتفاق ائمہ موجب وضو ہیں۔ جیسے خروج النجاستہ من السبیلین۔ ۲۔ ایسے امور جن کے موجب ہونے یا نہ ہونے میں ائمہ کا اختلاف ہے۔ مثلاً مس ذکر، مس امرأۃ خروج النجاستہ من غیر السبیلین۔ وغیرہ ۳۔ بعض ایسی چیزیں ذکر کی جائیں گی جن کے متعلق بعض روایتوں سے سمجھ میں آتا ہے کہ یہ موجب ہیں لیکن

---

[۱] رد المختار ص۹۶ ج ۱

ائمہ کا اتفاق ہے ان کے موجب نہ ہونے پر۔

قولہ لا تقبل صلوٰۃ بغیر طہور ص۳۰

حدیث کے اس جملہ کا حاصل یہ ہے کہ ہر نماز کے قبول ہونے کے لئے طہارت شرط ہے۔ قبول کے دو معنی آتے ہیں۔

(۱) قبول اجابت۔ یہ معنی مترادف ہے صحت کا جس کا مطلب ہے استجماع الشرائط والارکان۔ جب کسی چیز میں اس کے شرائط اور ارکان مکمل طور پر پائے جائیں تو وہ چیز صحیح سمجھی جاتی ہے۔

(۲) قبول اثابت۔ یعنی کسی عمل کا ایسے طور پر ہونا کہ اس پر حق تعالیٰ کی رضاء اور ثواب مرتب ہوسکے۔ پہلا معنی اعم ہے اور دوسرا اخص۔ کبھی ایک عمل کے ارکان و شرائط پورے ہوتے ہیں لیکن ریاء وغیرہ کسی عارض کی وجہ سے ثواب نہیں ملتا۔

حدیث میں قبول کا پہلا معنی مراد ہے۔ حدیث کا حاصل یہ ہوا کہ ہر نماز کی صحت کے لئے طہارت شرط ہے۔ (یہ عموم نکرہ تحت النفی سے مستفاد ہے۔)

نماز جنازہ اور سجدۂ تلاوت کا حکم۔

اس بات پر سب علماء کا اتفاق ہے کہ نماز جنازہ اور سجدۂ تلاوت کے علاوہ باقی تمام نمازوں کی صحت کے لئے طہارت شرط ہے۔ نماز جنازہ اور سجدۂ تلاوت میں اختلاف ہے۔ جمہور فقہاء کے نزدیک ان دونوں کی صحت کے لئے بھی طہارت شرط ہے۔ امام شعبی ابن علیہ اور ابن جریر طبری کے نزدیک ان دونوں کے لئے طہارت ضروری نہیں امام بخاری کے نزدیک نماز جنازہ کی صحت کیلئے تو طہارت شرط ہے سجدۂ تلاوت کیلئے نہیں۔

امام شعبی وغیرہ حضرات کے مذہب کی وجہ یہ ہے کہ اس حدیث میں صلوٰۃ کو مطلقاً ذکر کیا گیا ہے جب مطلق کا اطلاق کیا جائے تو فرد کامل مراد ہوتا ہے۔ اور نماز کا فرد کامل وہ نمازیں ہیں جن میں رکوع سجود قیام سب امور پائے جائیں نماز جنازہ اور سجدہ تلاوت سب امور پر مشتمل نہیں ہیں اس لئے یہ دونوں اس حدیث میں صلوٰۃ کے عموم میں داخل نہیں۔

امام بخاریؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ نماز جنازہ اگرچہ صلوٰۃ مطلقہ نہیں لیکن بہت سی نصوص میں اس پر صلوٰۃ کا اطلاق کیا گیا ہے۔ جیسے قرآن کریم میں ہے۔

وَلَا تُصَلِّ عَلٰٓی أَحَدٍ مِّنْهُمْ مَّاتَ أَبَدًا وَّلَا تَقُمْ عَلٰی قَبْرِهٖ لہٰذا نماز جنازہ کا حکم بھی صلوٰۃ والا ہی ہونا چاہیئے۔ اور سجدۂ تلاوت پر صلوٰۃ کا اطلاق کہیں نہیں کیا گیا۔

جمہور کے نزدیک نماز جنازہ کے لئے طہارت کے شرط ہونے کی وجہ تو وہی ہے جو ابھی مذکور ہوئی یعنی نصوص میں اس پر صلوٰۃ کا اطلاق کیا گیا ہے۔ سجدۂ تلاوت کو صلوٰۃ مطلقہ والا حکم اس لئے دیا گیا ہے کہ سجدہ نماز کے مدارک وارکان میں سے نہایت عظمت واہمیت کا حامل ہے اس حالت میں بندہ حق تعالیٰ سے اقرب ہو جاتا ہے۔

مسئلہ فاقد الطہورین

ایک شخص ایسی جگہ محبوس ہے۔ جہاں اس کے پاس پانی نہیں اور ایسی پاک مٹی بھی نہیں ہے جس پر تیمم جائز ہو ایسے شخص کو فاقد الطہورین کہا جاتا ہے اس پر جب نماز کا وقت آجائے تو اسے کیا کرنا چاہیئے اس میں ائمہ کرام کا اختلاف ہے۔ امام مالکؒ فرماتے ہیں کہ یہ اس وقت نماز نہ پڑھے۔ قضا کرے یا نہ کرے اس میں ان سے دو روایتیں ہیں۔ ایک روایت یہ ہے کہ قضاء نہ کرے۔ امام احمد رحمہ اللہ کا مذہب یہ ہے کہ اس وقت ویسے ہی نماز پڑھ لے۔ بعد میں قضا واجب نہیں۔ شافعیہ کے اقوال اس مسئلہ میں مختلف ہیں۔ نمبر۱۔ اصح یہ ہے کہ ان کے ہاں ادا اور قضاء دونوں واجب ہیں یعنی اس وقت ایسے ہی پڑھ لے اور بعد میں وجوباً قضاء بھی کرے۔ نمبر۲ اس وقت ادا حرام ہے بعد میں قضاء واجب ہے۔ نمبر۳۔ استحباب اداء و وجوب قضاء۔ نمبر۴۔ وجوب ادا اور عدم وجوب قضاء۔۔۔۔۔۔ امام ابوحنیفہؒ کا مسلک یہ ہے کہ اس وقت نماز کو مؤخر کر دیا جائے بعد میں وجوباً قضاء کرے۔ صاحبین رحمہما اللہ کا مذہب یہ ہے کہ وقتِ نماز میں حقیقۃً نماز نہ پڑھے تشبہ بالمصلین کرے بعد میں قضاء کرے۔ حضرت امام صاحبؒ کا رجوع بھی مذہب صاحبین کی طرف نقل کیا جاتا ہے۔ حنفیہ کے ہاں مفتیٰ بہ قول یہی ہے کہ وقت میں تشبہ بالمصلین کرے بعد میں قضا کرے۔ تشبہ بالمصلین کا مطلب یہ ہے کہ نیت یا قرارت کے بغیر نماز کے تمام افعال نمازیوں کی طرح ادا کرتا ہے۔[1]

حنفیہ کی دلیل

اس مسئلہ میں حنفیہ کے قول مختار کے تین جزء ہیں۔
۱۔ اس وقت حقیقۃ نماز ادا نہ کرے۔ ۲۔ اس وقت تشبہ بالمصلین کرے۔ ۳۔ پانی یا مٹی ملنے کے بعد طہارت کر کے وجوباً قضاء کرے۔

دلیل جزو اوّل:۔ اس حدیث میں حقیقۃ نماز پڑھنے کے لئے طہارت کو شرط قرار دیا گیا ہے۔ اور طہورین یعنی آب وتراب کے مفقود ہونے کی وجہ سے طہارت ممکن نہیں اس لئے اس حدیث کی روشنی میں اس وقت

---

[1] معارف السنن ص۲۱۳ ج۱

حقیقۃً نماز ادا کرنے کو ناجائز قرار دیا جائے گا۔

دلیل جزءِ ثانی: حنفیہ نے اس وقت تشبہ بالمصلین کا حکم لگایا ہے۔ یہ حکم دو اجماعی مسئلوں پر قیاس کر کے لگایا گیا ہے۔

پہلا اجماعی مسئلہ: حائضہ عورت نہار رمضان میں طاہرہ ہوگئی۔ چونکہ ابتدائے نہار میں حائضہ تھی اس لئے اس دن کا روزہ حقیقۃً نہیں بن سکتا لیکن فقہاء کا اتفاق ہے کہ بقیہ دن اس عورت کیلئے کھانے پینے سے امساک ضروری ہے دوسرے روزہ داروں کی طرح۔ ظاہر ہے کہ اس کا کھانے پینے سے رُکے رہنا حقیقۃً صوم نہیں ہے اسے تشبہ بالصائمین ہی کہا جاسکتا ہے۔ اس صورت میں تشبہ بالصائمین کا حکم اجماع سے ثابت ہوا۔

دوسرا اجماعی مسئلہ: اگر محرم وقوف عرفہ سے پہلے وطی کر بیٹھے تو اس کا حج فاسد ہوجاتا ہے اس سال ادا نہیں ہوسکے گا آئندہ کسی سال قضاء کرنی پڑے گی۔

اس سال ادا نہ ہوسکنے کے باوجود سب فقہاء کا اجماع ہے کہ ایسا شخص حج کے تمام افعال دوسرے حاجیوں کی طرح کرتا رہے۔ ظاہر ہے کہ یہ ادائیگیٔ افعالِ حج تو ہے نہیں۔ اسے تشبہ بالحاجین ہی کہا جاسکتا ہے۔ تشبہ بالحاجین کا مسئلہ اجماع سے ثابت ہوگیا۔

تقریرِ استدلال: ان دونوں اجماعی مسئلوں میں تشبہ کا حکم وقتِ صوم و وقتِ حج کا حق ادا کرنے کے لئے لگایا گیا ہے کہ اگر ان کے لئے حقیقی صوم و حقیقی حج ممکن نہیں تو ادائے حقِ وقت کے لئے کم از کم روزہ داروں اور حاجیوں سے تشبہ ہی کرلے۔

وقتِ نماز کی اہمیت۔ روزہ اور حج کے وقت سے بھی زیادہ ہے اس لئے ان دو اجماعی مسئلوں پر قیاس کر کے حنفیہ نے فرمایا کہ لا تقبل صلوٰۃ بغیر طہور کی وجہ سے حقیقۃً نماز ادا کرنا ممکن نہیں نماز کے وقت کا حق ادا کرنے کے لئے کم از کم نمازیوں سے تشبہ تو کرلے۔

فَلِلّٰہِ دَرُّھم وما اَدَقّ نَظَرَھم

دلیل جزوِ ثالث: نماز کا وقت آنے سے نماز ذمہ میں واجب ہوگئی ہے۔ وقت میں تو یہ حقِ واجب ادا نہ ہوسکا۔ اب ادائے حق کی دو ہی صورتیں ہوسکتی ہیں یا تو صاحبِ حق معافی کا اعلان کرے یا اسے قضاء کیا جائے۔ بری الذمہ ہونے کی یہی دو صورتیں ہیں پہلی صورت واقع نہیں ہوئی صاحبِ حق نے کسی نص میں معافی کا اعلان نہیں کیا۔ لامحالہ دوسری صورت یعنی قضاء متعین ہوگئی۔

ولا صدقة من غلول

غلول کا اصلی معنی ہے مال غنیمت میں خیانت کرنا پھر اس کے استعمال میں وسعت کر کے مطلق خیانت پر بھی اس کا اطلاق کر دیا جاتا ہے۔ یہاں اس سے مراد مطلق مال حرام ہے خواہ کسی بھی ذریعہ سے ہو۔

کہنا تو یہی مقصود ہے کہ مال حرام سے صدقہ قبول نہیں ہوتا لیکن لفظ غلول کا بولا گیا جو ایک فرد ہے مال حرام کا۔ اس کی ایک وجہ یہ ہو سکتی ہے کہ مال غنیمت میں سے تقسیم سے پہلے جو چیز اس نے چرائی ہے اس میں اس کا بھی کچھ حصہ تھا کیونکہ وہ شریک تھا۔ جب ایسے مال سے صدقہ جائز نہیں تو جو مال خالصۃً دوسرے کی ملک ہے اس میں سے بدرجۂ اولیٰ جائز نہ ہوگا۔ دوسری وجہ یہ بھی ہو سکتی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے جب یہ کلام فرمائی وہ موقع غنیمتوں کا ہوگا۔ اقتضائے مقام سے یہ تعبیر اختیار فرمائی ہے۔

سوال: اس حدیث کا مقتضیٰ یہ ہے کہ مال حرام سے صدقہ درست نہیں اور فقہاء نے تو یہ فرمایا ہے کہ مال حرام سے تصدق کر کے ثواب کی امید رکھنا کفر ہے۔ اس پر شبہ یہ ہے کہ فقہاء نے یہ لکھا ہے کہ جس کے پاس مال حرام ہو۔ اگر اس مال کا مالک معلوم ہو سکتا ہو تو اس تک پہنچانا ضروری ہے اور اگر مالک تک نہ پہنچایا جا سکتا ہو تو تصدق واجب ہے یہ حکم بظاہر اس حدیث کے اور پہلے جزئیہ کے منافی ہے۔

جواب: یہ ہے کہ مالک نہ مل سکنے کی صورت میں وجوب تصدق سے مقصود اس مال خبیث کو اپنے پاس سے نکالنا ہے اور اس کی صورت فقراء کو دینا ہی ہو سکتی ہے۔ نفس مال کے تصدق پر یہاں نہ ثواب ہے نہ امید ثواب رکھنا درست ہے۔ البتہ اس مال کا اپنے پاس سے اخراج کرنا تعمیل امر شارع کے لئے واجب ہے اور ایتمار امر شرع تصدق کے علاوہ ایک مستقل طاعت ہے۔ اس پر ثواب بھی ملے گا۔ ثواب نفس مال کے تصدق پر نہیں بلکہ ایتمار امر شرع کے لئے جو اس نے مجاہدۂ نفس کیا ہے اس پر ثواب ہے۔

فائدہ: فقہاء نے جو مال حرام کے تصدق کا فرمایا ہے اس کی دلیل ابوداؤد کی وہ حدیث ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی ایک عورت نے ایک جنازہ سے واپسی پر دعوت کی حضورؐ کے سامنے کھانا لایا گیا تو آپ نے فرمایا ایسی بکری کا گوشت معلوم ہوتا ہے جو مالک کی اجازت کے بغیر لی گئی ہو۔ اس عورت نے تسلیم کیا کہ ہم نے بازار سے بکری خریدنے کے لئے آدمی بھیجا تھا لیکن بکری نہیں ملی پڑوسی کہیں سے بکری خرید کر لایا تھا اس کے پاس آدمی قیمۃً بکری لینے کیلئے بھیجا تو وہ پڑوسی

گھر میں نہ ملا۔ اس کی بیوی نے بغیر اس کی اجازت کے یہ بکری ہمیں دیدی۔ اس بکری کے متعلق حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا "أَطْعِمِيهِ الأُسَارَى" لے یعنی یہ کھانا قیدیوں کو کھلادو۔ قیدیوں کو کھلانا تصدق ہی تو ہے۔

وعن علیؓ قال کنت رجلا مذاء الخ مت

احکام مذی

مذی میں فصیح لغت یہ ہے کہ میم کے فتح اور ذال کے سکون کے ساتھ اور یار کی تخفیف کے ساتھ پڑھا جائے اَلْمَذْیُ بروزن اَلْفَعْلُ۔ اس کو غنی کے وزن پر پڑھنا بھی جائز ہے۔ یعنی بفتح المیم وبکسر الذال تشدید الیاء ــــ مذی اس سفید رقیق پانی کو کہتے ہیں جو زوجہ کے ساتھ ملاعبت کے وقت یا تذکر جماع کے وقت نکلے۔ منی اور مذی میں آسان پہچان یہ ہے کہ خروج منی کے بعد شہوت ختم ہوجاتی ہے اور انکسار آلہ ہوجاتا ہے۔ بخلاف مذی کے کہ اس کے نکلنے سے شہوت اور تیز ہوتی ہے اور ودی اس سفید پانی کو کہتے ہیں جو بول کے بعد ذکر سے نکلے۔ یا بوجھ اٹھانے کی وجہ سے نکلے۔ مذی کے بعض احکام پر فقہار کا اتفاق ہے۔ اور بعض میں اختلاف ہے۔

مذی کے اتفاقی احکام

فقہار کا اس بات پر اتفاق ہے کہ خروج مذی سے غسل واجب نہیں ہوتا۔ وضو واجب ہوتا ہے۔ اور اس بات پر بھی تقریباً اتفاق ہے کہ مذی نجس ہے بخلاف منی کے کہ اس کی نجاست اور طہارت میں اختلاف ائمہ ہے۔

مذی کے اختلافی احکام

مذی کے اختلافی مسائل میں سے اہم مسئلے تین ہیں۔

المسئلہ الاولی: مذی کے بارے میں علمار کا اختلاف ہوا ہے کہ اس میں اقتصار علی الاحجار جائز ہے یا نہیں۔ بعض محدثین کی رائے یہ ہے کہ مذی میں ڈھیلے کے استعمال پر اقتصار جائز نہیں غسل متعین ہے وہ اس کی دلیل یہ بیان فرماتے ہیں کہ حدیث میں ہے یغسل ذکرہ اس میں صرف غسل ذکر کا حکم ہے معلوم ہوا کہ یہی متعین ہے حنفیہ کا مذہب اور شافعیہ کے مذہب میں معروف یہ ہے کہ جیسے بول میں اکتفاء علی الحجر جائز ہے اسی طرح سے مذی میں بھی جائز ہے۔ لیکن افضل اور اولیٰ غسل ہے لے یغسل ذکرہٗ فرمانا اس لئے نہیں کہ اکتفاء علی الحجر جائز نہیں بلکہ یغسل ذکرہ یا تو اس لئے فرمایا کہ افضل طریق یہ ہے۔

لے سنن ابی داؤد باب اجتناب الشبہات ص۱۱۱ ج۲۔ لے معارف السنن ص۳۹ ج۱

بیان اولویت مقصود ہے دوسرے طریق کے جواز کی نفی نہیں۔ یا غسل ذکر کو اس لئے ذکر فرمایا کہ غالب اور معتاد طریق مذی کے بارے میں غسل ہے۔ اس لئے صرف اسی کو ذکر کیا لیکن استعمال حجر کی نفی بھی نہیں نیز غسل کی تخصیص اس لئے کی کہ دھونے سے معالجہ ہو جاتا ہے مذی کے روکنے میں مدد ملتی ہے۔

المسئلۃ الثانیہ :۔ اس بات پر توسب کا اتفاق ہے کہ مذی نکلے تو اس کا دھونا واجب ہے اس میں اختلاف ہوا ہے کہ آیا صرف اتنی جگہ کا دھونا ضروری ہے جہاں نجاست لگی ہوئی ہے۔ یا پورے ذکر کا دھونا ضروری ہے۔ امام ابوحنیفہ، امام مالک امام شافعی، امام احمد اور جمہور فقہاء کا مذہب یہ ہے کہ صرف موضع النجاستہ کا دھونا واجب ہے۔ امام مالک اور امام احمد کی ایک ایک روایت یہ ہے کہ پورے ذکر کا غسل ضروری ہے۔ امام احمد سے ایک روایت یہ بھی ہے کہ پورے ذکر مع انثیین کو دھونا ضروری ہے۔[1]

جن حضرات کے نزدیک پورے ذکر کا دھونا ضروری ہے وہ اغسل ذکرک کے لفظوں سے استدلال کرتے ہیں۔ جن کے نزدیک ذکر مع انثیین دھونا ضروری ہے ان کی دلیل یہ ہے کہ بعض روایات میں انثیین کے دھونے کا امر وارد ہوا ہے۔[2]

لیکن مختار مذہب جمہور کا ہی ہے۔ اس لئے کہ یہ دھونا نجاست کی وجہ سے ہے۔ اور نجاستہ کی وجہ سے صرف اتنی جگہ کا دھونا ضروری ہونا چاہیے جہاں نجاست لگی ہوئی ہے۔ رہا یہ کہ حدیث میں اغسل ذکرک کے لفظ ہیں یا بعض روایات میں انثیین کا بھی ذکر ہے تو جمہور کی طرف سے اس کے جوابات مندرجہ ذیل ہیں۔

1. ذکر بول کر صرف محل نجاست مراد ہے۔ سارا ذکر مراد نہیں۔
2. اگر مان لیا جائے کہ پورا ذکر ہی مراد ہے تو جواب یہ ہے کہ یہ امر وجوبی نہیں استحبابی ہے۔ اس لئے کہ کبھی نجاست پھیل جاتی ہے اور پتہ نہیں چلتا اس لئے احتیاط کا تقاضا یہ ہے کہ پورا ذکر دھو لیا جائے۔ لیکن احتیاط کی بنیاد پر جو امر ہوتا ہے وہ استحبابی ہوتا ہے وجوبی نہیں۔
3. پورے ذکر یا ذکر مع انثیین دھونے کا امر معالجہ کے لئے ہے کیونکہ دھونے سے مذی بند ہو جاتی ہے۔

المسئلۃ الثالثہ : امام مالک۔ امام ابوحنیفہ۔ امام شافعی اور جمہور کے نزدیک مذی ناپاک ہے۔ اور اگر کپڑے کو لگ جائے تو غسل ضروری ہے چھینٹے مارنا کافی نہیں۔ امام احمد سے اس مسئلہ میں کئی روایتیں ہیں۔ ایک یہ کہ مذی ناپاک نہیں ہے اور ایک یہ بھی ہے کہ مذی ناپاک ہے لیکن اگر کپڑے کو لگ جائے تو نضح کافی ہے۔[3] ان کا استدلال اس حدیث سے ہے جو باب فی المذی یصیب الثوب میں امام ترمذی نے پیش کی

---

[1] معارف السنن ص۲۷۹ ج۱، اوجز المسالک ص۲۶۵ ج۱ [2] کما ورد فی حدیث عبداللہ بن سعد الانصاری رضی اللہ عنہ عند ابی داؤد سنن ابی داؤد ص۲۸ ج۱،

[3] حاشیہ الکوکب الدری ص۶۹ ج۱۔

ہے اس میں چھینٹے مارنے کو کافی سمجھا گیا ہے۔ جمہور کہتے ہیں کہ ذکر دھونے کا حکم صریح حدیثوں میں آیا ہے اور دھونا ظاہر ہے کہ نجاست ہی کی وجہ سے ہے اور نجاست کی وجہ سے جو دھونے کا حکم ہو اس میں بدن اور کپڑے کا فرق نہیں۔ اس لئے اُسی حدیث کے مطابق اُس کپڑے کو بھی دھونا ضروری ہوگا جس کو مذی لگ جائے۔ چھینٹے مارنے سے ازالۂ نجاست نہیں ہوتا۔ اس لئے حدیث میں جو نضح کا لفظ آیا ہے جمہور کے نزدیک یہ غسل خفیف کے معنی میں ہے۔

روایات میں تعارض کا شبہ اور وجوہ تطبیق: اس روایت میں ہے فامرت المقداد اور بعض روایتوں میں ہے کہ حضرت علیؓ فرماتے ہیں کہ میں نے حضرت عمار کو مسئلہ پوچھنے کا امر کیا۔ اور بعض روایات میں ہے کہ حضرت علیؓ فرماتے ہیں کہ میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے سوال کیا۔ بظاہر یہ روایتیں متعارض ہیں۔ علماء نے تطبیق میں کئی وجوہ ذکر فرماتے ہیں مثلاً یہ کہ حضرت علیؓ نے مقداد کو امر کیا۔ انہوں نے دیر کی پھر عمار کو کہا ان سے بھی تاخیر ہوئی پھر باوجود حیا کے شدت احتیاج کی وجہ سے حضرت علیؓ نے براہ راست خود پوچھ لیا۔ اور دوسری مجالس میں ان دونوں حضرات نے بھی پوچھ لیا ہوگا۔

یا تطبیق میں یوں کہا جائے کہ پہلے ایک کو امر کیا پھر ان کی تاخیر کی وجہ سے دوسرے کو امر کیا۔ ان دونوں نے ایک مجلس میں یا مختلف مجالس میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھ کر ان کو بتایا حضرت علیؓ نے خود نہیں پوچھا۔ جن روایتوں میں سوال کی نسبت حضرت علیؓ کی طرف ہے۔ وہ نسبۃ مجازی ہے ان دونوں کا سوال کرنا حضرت علیؓ کے امر سے تھا اس لئے آمر ہونے کی وجہ سے ان کی طرف نسبت کر دی گئی۔ گو حقیقۃً سائل وہی دونوں ہیں یا سألت رسول اللہ کا معنی کیا جائے۔ سألت بواسطۃ یعنی بالواسطہ میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے یہ سوال کیا ہے اور یہ بھی ہوسکتا ہے کہ یکے بعد دیگرے دونوں کو امر کیا ہو۔ ان دونوں نے کسی ایسی مجلس میں سوال کیا جس میں حضرت علیؓ بھی بیٹھے۔ سب نے وہ جواب سن لیا۔ یہ دو حضرات تو حقیقۃً سائل ہو گئے اور حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی طرف نسبت آمر ہونے کی وجہ سے کر دی گئی۔

قولہ توضؤا مما مست النار ص۴۰

اکل مامست النار ناقض وضوء ہے یا نہیں؟

بعض روایتوں میں مامست النار کے اکل سے وضوء کا امر ہے۔ جیسے حدیث ابی ہریرہ ص۴۰ توضؤا مما مست النار۔ اور بعض روایتوں سے سمجھ میں آتا ہے کہ آگ سے پکی ہوئی چیز کھا کر وضوء کرنے کی

ضرورت نہیں جیسے حدیث ابن عباسؓ وغیرہ۔ ابتداً حضرات صحابہؓ کا اختلاف ہوا تھا کہ اکل مامست النّار موجب وضوء ہے یا نہیں بعض صحابہؓ اسے موجبِ وضوء قرار دیتے تھے اور بعض موجبِ وضوء قرار نہیں دیتے تھے۔ لیکن بعد میں اس بات پر اجماع ہوگیا کہ اکل مامست النّار موجب وضوء نہیں ائمہ اربعہ اور تمام فقہاء کا یہی مسلک ہے صرف لحوم ابل کے بارے میں اختلاف موجود ہے۔ بعض روایتوں میں مامست النّار سے وضوء کا امر ہے ایسی روایتوں کی علماء نے مختلف توجیہات کی ہے چند ایک مندرجہ ذیل ہیں۔

(۱) صاحبِ مصابیح اور بہت سے حضرات اس بات کے قائل ہوئے ہیں کہ ابتدائے اسلام میں اکل مامست النّار سے وضو واجب تھا پھر یہ حکم منسوخ ہوگیا۔ نسخ کی دلیل صریح حضرت جابرؓ کی حدیث ہے کان اٰخر الامرین من رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم ترك الوضوء مما مست النّار۔ [1] اور متاخر متقدم کے لئے ناسخ ہوتا ہے۔

(۲) بعض علماء کی رائے یہ ہے کہ توضوء مما مست النّار میں وضوء شرعی مراد نہیں وضو لغوی مُراد ہے۔ لغت میں وضو کا اطلاق غسل یدین اور غسل فم پر بھی آتا ہے۔ مطلب حدیث کا یہ ہوا کہ آگ سے پکی ہوئی چیز کھا کر ہاتھ دھولیا کرو اور کُلی کر لیا کرو۔ بعض حدیثوں میں بھی صرف ہاتھ دھونے پر وضو کا اطلاق آیا ہے مثلاً ترمذی شریف کی حدیث ہے۔ برکۃ الطعام الوضوء قبلہ وبعدہٗ [2] کھانے کی برکت اس میں ہے کہ پہلے بھی ہاتھ دھوئے جائیں اور بعد میں بھی۔

(۳) اس حدیث میں وضوء سے مُراد وضوء شرعی ہے لیکن امر وجوب کے لئے نہیں استحباب کے لئے ہے یعنی آگ سے پکی ہوئی چیز کھا کر وضوء شرعی کر لینا مستحب ہے اور یہ استحباب اب تزکیۂ نفس اور تشبہ بالملائکہ کے لئے ہے منسوخ ماننے کی ضرورت نہیں۔ نسخ کی ضرورت تب ہے جب کہ امر کو یہاں وجوب کے لئے مانا جائے اور وضوء سے مُراد وضوء شرعی لیا جائے۔

عن جابر بن سمرة أن رجلا سأل رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم أنتوضأ من لحوم الابل الخ صن۲؟

اس حدیث میں دو مسئلوں سے بحث کی گئی ہے (۱) اونٹ اور بکری کے گوشت کھانے سے وضو ٹوٹتا ہے یا نہیں؟ (۲) مبارکِ ابل اور مرابض غنم میں نماز پڑھنے کا کیا حکم ہے؟ ان دونوں مسئلوں کی قدرے تفصیل حسبِ ذیل ہے۔

---

[1] سنن نسائی صن۲؟ ج۱۔ [2] جامع الترمذی ص۶ ج۲۔ باب الوضوء قبل الطعام وبعدہٗ۔

مسئلہ اولیٰ : لحوم ابل سے وضوء ٹوٹتا ہے یا نہیں؟

اس بات پر تو سب کا اتفاق ہے کہ لحوم غنم کے کھانے سے وضوء نہیں ٹوٹتا۔ لحوم ابل کے بارہ میں سلف کا اختلاف ہوا ہے۔ امام ابوحنیفہؒ اور امام مالکؒ اور امام شافعیؒ اور جمہور فقہائے امت کے نزدیک یہ ناقض وضوء نہیں۔ امام احمدؒ کے نزدیک یہ ناقض وضوء ہے اسحٰق کا بھی یہی مذہب ہے۔[1] امام احمدؒ نے جو لحوم ابل کو موجب وضوء قرار دیا ہے اس کی وجہ یہ نہیں ہے کہ وہ اس کو ما مست النار میں داخل کرتے ہیں۔ اس بنا پر اس کو ناقض کہتے ہیں۔ بلکہ لحوم الابل کو ناقض وضوء کہنے کی مستقل اور الگ وجہ ہے۔ اونٹ کا گوشت تورات میں حرام قرار دیا گیا تھا۔ اس شریعت میں یہ انعام فرمایا کہ اسے حلال کر دیا گیا۔ لحوم الابل سے وضو کا حکم بطور شکر ہے۔ اسی لئے امام احمد کے نزدیک اس سے وضو ٹوٹ جاتا ہے خواہ آگ کا پکا ہوا کھایا جائے یا کچا کھایا جائے۔

امام احمدؒ کا استدلال ان احادیث سے ہے جن میں لحوم ابل کھانے کے بعد وضوء کا امر وارد ہے۔ جیسے حضرت جابر بن سمرۃ کی زیر بحث حدیث اس کو صاحب مشکوٰۃ نے مسلم کے حوالہ سے نقل کیا ہے[2] ایسے ہی حضرت براء بن عازبؓ کی حدیث قال: سئل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عن الوضوء من لحوم الابل فقال: توضؤا منھا الخ[3]

جمہور کی طرف سے ایسی حدیثوں کے کئی جوابات دیئے گئے ہیں جو مندرجہ ذیل ہیں۔

(۱) یہ حکم منسوخ ہے۔ پہلے ہر ما مست النار کا کھانا ناقض وضوء تھا پھر اس کا نسخ تدریجاً ہوا اولاً لحوم ابل کے علاوہ باقی چیزوں کے کھانے کے موجب وضو ہونے کو منسوخ کیا گیا لحوم ابل کے بارے میں موجب وضو ہونے کا حکم باقی رہا۔ اس کے بعد پھر تمام ما مست النار کے موجب وضو ہونے کو منسوخ کر دیا گیا۔ خواہ لحوم ابل ہوں یا غیر۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا لحوم ابل اور لحوم غنم میں فرق کرنا اس دور کی بات ہے۔ جب کہ لحوم ابل کے موجب وضو ہونے کا حکم باقی تھا اور بقیہ کے متعلق منسوخ ہو چکا تھا۔ اب لحوم ابل کے بارے میں بھی یہ حکم منسوخ ہو چکا ہے۔

(۲) یہ فرق اس وقت فرمایا ہے جبکہ لحوم ابل اور لحوم غنم سب سے وضو کے وجوب شرعی کو منسوخ کیا جا چکا تھا۔ دونوں میں استحباب وضو کا حکم باقی تھا۔ وجہ فرق یہ ہے کہ لحوم ابل کے کھانے سے استحباب وضو زیادہ مؤکد اور پختہ ہے بہ نسبت دوسری ما مست النار کے کھانے سے مطلب یہ ہے کہ

---

[1] حاشیہ کوکب ص۵۱ ج۱ [2] مشکوٰۃ ص۴۱ [3] جامع الترمذی ص۲۵ ج۱

اکل مامست النار کے بعد وضو کرنا شرعاً مستحب ہے لیکن لحوم ابل کے کھانے کے بعد استحباب اور بھی زیادہ پختہ ہے تأکد استحباب بتلانے کے لئے جواب میں فرق کیا گیا۔ لحوم ابل میں تأکد استحباب کی وجہ یہ ہے کہ لحومِ ابل میں دسومت اور چکناہٹ زیادہ ہوتی ہے۔ اس لئے منہ میں بو زیادہ پیدا ہوتی ہے۔ نیز بعض روایتوں سے معلوم ہوتا ہے کہ اس کی کوہان پر شیطان سوار رہتا ہے۔ اس لئے اس میں قدرے شیطانی اثر ہوا۔ اس کا تقاضا بھی یہ ہے کہ اس کے کھانے کے بعد وضوء کی تاکید کی جائے نیز بنی اسرائیل پر لحم ابل حرام تھا اس شریعت میں حلال کر دیا گیا ہے۔ بطور شکریہ کے بھی وضو کی تاکید ہونی چاہیئے

مسئلہ ثانیہ:۔ مرابض اور مبارک میں نماز پڑھنے کا حکم

اصل مسئلہ تو یہ ہے کہ اگر کسی جگہ کے بارے میں یقین یا ظن غالب اس کے پاک ہونے کا ہو تو وہاں نماز پڑھنا جائز ہے خواہ وہ بکریوں کا باڑہ ہو یا اونٹ بٹھانے کی جگہ۔ اور اگر اس جگہ کی ناپاکی مظنون یا معلوم ہو تو وہاں نماز جائز نہیں چاہے وہ جگہ مرابض میں سے ہو یا مبارک میں سے۔

حدیث میں مرابض اور مبارک میں فرق کرنے کی وجوہ

جب کسی جگہ میں نماز کے جواز یا عدم جواز کا مدار اس جگہ کی پاکی یا ناپاکی کے ظن یا تیقن پر ہے تو پھر حدیث میں مرابض غنم اور مبارک ابل کے حکم میں فرق کیوں کیا گیا ہے کہ مرابض غنم میں تو نماز پڑھنے کی اجازت دی گئی اور مبارک ابل میں نہیں دی گئی۔ اس فرق کی علماء نے مختلف وجوہ بیان فرمائی ہیں چند ایک حسب ذیل ہیں۔

① ہوسکتا ہے کہ اس ماحول میں مرابض غنم میں ایک الگ چبوترا بنانے کا رواج ہو اور وہ پاک صاف رہتا ہو۔ اور مبارک ابل میں اس کا رواج نہ ہو۔ اس لئے مرابض غنم میں نماز پڑھنے کی اجازت دے دی گئی اور مبارک میں نہیں دی گئی۔

② بکری پست جانور ہے اور پیشاب کے وقت اور بھی پست ہو جاتی ہے اس کے چھینٹے دور تک نہیں اڑتے بخلاف ابل کے کہ اس کی بلندی کی وجہ سے پیشاب کے چھینٹے دور تک پڑتے ہیں۔ اور نمازی کے کپڑوں کے تنجس کا زیادہ خطرہ ہوتا ہے۔ اس کے پیشاب سے جگہ بھی دور تک ناپاک ہوگی۔

③ بکری مسکین جانور ہے اس سے ایذاء کا خطرہ نہیں ہوتا۔ بخلاف اونٹ کے کہ اس کی ٹانگ دور تک پہنچتی ہے ایذاء کا زیادہ خطرہ ہوتا ہے نماز میں بھی تشویش رہے گی کہ کہیں لات مار کر ہلاکت میں نہ ڈال دے۔

④ اونٹوں کی صحبت سے مزاج میں سرکشی بڑھتی ہے۔ اور بکریوں کے پاس رہنے سے مسکنت اور تواضع پیدا ہوتی ہے گویا فرق کے اس انداز سے بکریاں رکھنے کی ترغیب ہے۔

قولہ إذا وجدَ احدکم فی بطنہ شئیا فأشکل علیہ الخ ص۲۱

اگر وضوء کرنا متیقن ہو اور وضوء ٹوٹنے کے بارہ میں تردد ہو تو جب تک موجب وضوء پائے جانے کا یقین یا ظن غالب نہ ہو جائے وضوء کرنا واجب نہیں ہوتا محض شک یا وہم کی صورت میں وضوء ٹوٹنے کا حکم نہیں لگایا جا سکتا۔ چونکہ یقین یا غلبۂ ظن حاصل ہونے کے عمومی اور اکثری سبب دو ہی ہیں بدبو آنا یا آواز سننا اس لئے حدیث میں ان دو ہی کا ذکر کیا گیا۔ اگر کسی اور طریقہ سے موجب وضوء پائے جانے کا غلبۂ ظن ہو جائے تب بھی یہی حکم ہے۔ مطلب یہ ہوا کہ جب خروج ریح کا یقین یا ظن حاصل ہو جائے تب وضوء ٹوٹتا ہے۔ اس حدیث سے فقہاء نے ایک ضابطہ نکالا ہے۔ الیقین لایزول بالشك اور اس پر بہت سے احکام متفرع فرمائے ہیں۔

عن بریدة أن النبی صلی اللہ علیہ وسلم صلی الصلوات یوم الفتح بوضوء واحد الخ ص۲۱

کیا ہر نماز کے لئے نیا وضوء کرنا واجب ہے؟

اس حدیث سے دو چیزوں کی اجازت معلوم ہوئی۔ ۱. ایک وضوء سے کئی نمازیں پڑھنا۔ ۲. مسح علی الخفین کرنا۔ دوسرے مسئلہ کی وضاحت آئندہ مستقل باب میں آئے گی۔ پہلے مسئلہ کی تفصیل حسب ذیل ہے۔

ائمہ اربعہ اور جمہور فقہاء کا مذہب یہ ہے کہ ایک وضوء سے متعدد نمازیں پڑھنا جائز ہے جب تک وضوء نہ ٹوٹے نیا وضوء کرنا واجب نہیں ہے۔ البتہ ہر نماز کے لئے نیا وضوء کرنا جمہور کے نزدیک بھی مستحب ہے[1]۔ داؤد ظاہری کا مذہب یہ ہے کہ ہر نماز کے لئے نیا اور مستقل وضوء ضروری ہے[2]۔ حنفیہ کی دلیل وہ حدیثیں ہیں جن سے ایک ہی وضوء سے کئی نمازوں کا جواز معلوم ہوتا ہے جیسے حضرت بریدہؓ کی زیر بحث حدیث

[1] معارف السنن ص۲۱۲ ج۱۔

[2] اوجز المسالک ص۴۵ ج۱۔

اس کو صاحب مشکوٰۃ نے بحوالہ مسلم نقل کیا ہے۔ اس کے علاوہ اور بہت سی احادیث ہر نماز کے لئے الگ وضوء کے واجب نہ ہونے پر دلالت کرنے والی موجود ہیں۔ جن کو حافظ عینی نے کافی بسط سے بیان فرما دیا ہے[1] اس کے علاوہ صحابہ اور تابعین کا تعامل یہی رہا ہے کہ وہ ایک وضوء سے متعدد نمازیں پڑھ لیا کرتے تھے۔

داؤد ظاہری قرآن کریم کی اس آیت کے ظاہر اور عموم سے استدلال کرتے ہیں۔ یاایھا الذین آمنوا إذا قمتم إلی الصلوٰۃ فاغسلوا وجوھکم الآیۃ۔ اس آیت میں ہر قیام إلی الصلوٰۃ کے لئے وضوء کا امر ہے۔ اور امر میں اصل وجوب ہی ہے۔

لیکن چونکہ بہت سی احادیث اور تعامل امت سے عدم وجوب معلوم ہوتا ہے اس لئے جمہور اس آیت میں تاویل کرنے پر مجبور ہیں۔ جمہور کی طرف سے اس آیت کی تاویلات اور جوابات حسب ذیل ہیں۔

۱۔ اس آیت میں خطاب عام نہیں بلکہ یہ خطاب صرف مُحدِثین کو ہے ای إذا قمتم إلی الصلوٰۃ وأنتم محدثون۔ آیت صرف بے وضو کے لئے نیا وضوء واجب کرتی ہے غیر محدثین کے لئے نہیں۔ اور اس تقیید و تخصیص کا قرینہ خود قرآن کریم کی اسی آیت میں موجود ہے اسی آیت کے آخر میں ہے۔ مایرید اللہ لیجعل علیکم من حرج ولکن یرید لیطھرکم اس سے معلوم ہوا کہ وضوء کے امر کا مقصد تطہیر ہے۔ اور تطہیر کا معنی ہے ازالۃ الحدث۔ ظاہر ہے ازالۃ الحدث کی انہی لوگوں کو ضرورت ہے جو پہلے محدث ہوں طاہر نہ ہوں معلوم ہوا یہ خطاب صرف محدثین یعنی بے وضوء لوگوں کو ہے۔

۲۔ بعض لوگ یہ سمجھتے تھے کلام وغیرہ ہر کام کے لئے وضو ضروری ہے۔ ان کی اصلاح کے لئے فرمایا گیا کہ صرف ارادۂ صلوٰۃ کی صورت میں وضوء ضروری ہے۔[2]

۳۔ بعض حضرات نے یہ فرمایا ہے کہ قمتم میں قیام سے مراد قیام من النوم ہے۔ یعنی جب نیند سے اٹھو اور نماز کا ارادہ ہو تو وضوء کر لیا کرو۔ اور نیند سے اٹھنے کی صورت میں سب کے نزدیک وضو واجب ہے[3]

۴۔ بعض حضرات نے یہ جواب دیا ہے کہ قیام سے مراد تو مطلق قیام الی الصلوٰۃ ہی ہے لیکن یہ

---

[1] عمدۃ القاری صـ۲۳ ج ۲۔ [2] یدل علیہ ماروا الطحاوی فی معانی الآثار عن ابن الفغواء[رض] انہم کانوا اذا احدثوا لم یتکلموا حتی یتوضؤا فنزلت ہذہ الآیۃ صـ ج ۱۔ وعزاہ الشیخ محمد یوسف الکاندھلوی الی ابن جریر والطبرانی والدارقطنی ایضاً أمانی الاحبار صـ۲۲ ج ۱۔

[3] کما رواہ مالک عن زید بن اسلم مؤطا مع أوجز المسالک صـ۵۴ ج ۱۔

امر وجوبی نہیں بلکہ استحبابی ہے۔ صرف عن الوجوب کا قرینہ احادیث مذکورہ اور تعامل امت ہے۔

قولہ من ادنی خیبر ص۲ خیبر منصرف بھی پڑھا جا سکتا ہے اور غیر منصرف بھی۔ اگر غیر منصرف پڑھیں تو منع صرف کی ایک علت تو علمیت ہے اور دوسری تانیث کیونکہ خیبر بقعۃ کی تاویل میں مؤنث ہے اور غیر منصرف پڑھنا ہی معروف اور اولیٰ ہے۔

قولہ: فقال من المذی الوضوء ومن المنی الغسل ص۲ سوال تو صرف مذی کے متعلق تھا۔ منی کا حکم بتانا جواب علی اسلوب الحکیم کے قبیل سے ہے دونوں میں تشابہ کی وجہ سے اتحاد فی الحکم کا شبہ ہو سکتا تھا اس لئے منی کا حکم الگ بیان کر دیا۔

مفتاح الصلوٰۃ الطہور وتحریمہا التکبیر وتحلیلہا التسلیم ص۲

اس حدیث کے تین جملے ہیں اور تینوں میں الگ الگ حکم بیان کیا گیا ہے۔

۱۔ **مفتاح الصلوٰۃ الطہور** ۲۔ **تحریمہا التکبیر** ۳۔ **تحلیلہا التسلیم**۔ پہلے جملہ کے متعلقہ مسائل کی وضاحت حدیث لا تقبل صلوٰۃ بغیر طہور کے تحت گذر چکی ہے۔

جملہ ثانیہ کی تشریح تحریمہا التکبیر یعنی حرمت صلوٰۃ میں داخل کرنے والی چیز تکبیر ہے تحریم بمعنی محرم ہے تکبیر کہنے سے بہت سی وہ چیزیں حرام ہو جاتی ہیں جو پہلے حلال تھیں۔ جیسے کھانا، پینا، بولنا وغیرہ۔ اس حدیث کے تحت تین مسئلے قابل بحث ہیں۔

۱۔ کیا دخول فی الصلوٰۃ کے لئے صرف نیّت کافی ہے؟ اس بات میں اختلاف ہوا ہے کہ دخول فی الصلوٰۃ کے لئے صرف نیّت کر لینا ہی کافی ہے یا کوئی لفظ بولنا بھی ضروری ہے۔ ابن شہاب زہری کا مذہب یہ ہے کہ دخول فی الصلوٰۃ کے لئے محض نیت ہی کافی ہے کسی تلفظ کی ضرورت نہیں، تکبیر کہنا سنت ہے[1] ائمہ اربعہ اور جمہور کا مذہب یہ ہے کہ صرف نیت دخول فی الصلوٰۃ کے لئے کافی نہیں بلکہ تحریمہ کا کہنا بھی ضروری ہے[2]

جمہور کی دلیل یہی حدیث ہے۔ تحریمہا التکبیر میں مسند اور مسند الیہ دونوں معرفہ ہیں اور قاعدہ ہے کہ جب مسندین معرفہ ہوں تو کلام میں حصر پیدا ہو جاتا ہے۔ تو مطلب یہ ہوا کہ حرمۃ الصلوٰۃ میں داخل کرنے والی چیز صرف تکبیر ہی ہے۔

---

[1] اوجز المسالک ص۲ ج ۱ وفیہ: ذکیل سنۃ قال ابن المنذر: لم یقل بہ غیر ابن شہاب۔ ونقلہ ابن عبد البر عن الاوزاعی وغیرہ ایضا کما قالہ الزرقانی قال الحافظ وروی عن مالک ولم یثبت۔ [2] ایضا۔

۲۔ تکبیر تحریمہ نماز کے لئے شرط ہے یا رکن؟

جمہور اس بات پر تو متفق ہیں کہ نیت کے ساتھ دخول فی الصلوٰۃ کے لئے تکبیر کا تلفظ ضروری ہے۔ اس بات میں اختلاف ہوا کہ یہ تکبیر تحریمہ نماز کے لئے شرط ہے یا رکن۔ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک تکبیر تحریمہ نماز کی شرط ہے۔ ائمہ ثلثہ کے نزدیک تکبیر تحریمہ نماز کا رکن ہے۔ امام صاحبؒ کے مذہب کی دلیل مسئلہ ثالثہ کی دلیل کے ساتھ ذکر کی جائے گی۔

۳۔ تحریمہ کے الفاظ

اس بات پر تو جمہور ائمہ کا اتفاق ہے کہ دخول فی الصلوٰۃ کے لئے نیت کافی نہیں تلفظ ضروری ہے۔ اختلاف اس بات میں ہوا ہے کہ کونسے لفظ کہنے یہاں ضروری ہیں۔ امام مالک۔ امام احمد، امام شافعی اور امام ابویوسف کے نزدیک اللہ اکبر ضروری ہے۔

امام شافعی رحمۃ اللہ سے یہ بھی نقل کیا جاتا ہے کہ اللہ اکبر کی طرح اللہ الاکبر کہنا بھی درست ہے۔ اور امام ابویوسف سے یہ نقل کیا جاتا ہے کہ اللہ اکبر کی طرح اللہ الاکبر اور اللہ الکبیر کہنا بھی درست ہے۔ امام ابوحنیفہ کا مذہب یہ ہے کہ اس موقع پر فرض ہر ایسے ذکر سے ادا ہو جاتا ہے، جو مشعر تعظیم باری ہو۔ جیسے اللہ اکبر، اللہ اعظم اللہ اجل لا الٰہ الا اللہ وغیرہ کلمات ذکرٗ فرضیت سب سے ادا ہو جاتی ہے لیکن واجب یا سنت موکدہ یہ ہے کہ اللہ اکبر کہا جائے۔ لہٰذا اگر کسی نے افتتاح الصلوٰۃ کے موقع پر مثلاً اللہ اعظم کہہ دیا تو جمہور کے نزدیک فرضیت ادا نہیں ہوئی یہ شخص نماز میں داخل نہ ہوا امام صاحبؒ کے نزدیک فرضیت ادا ہو گئی اور نماز میں داخل ہو گیا۔ لیکن اس نے اللہ اکبر کا کلمہ چھوڑ کر برا کیا ہے

دلیل جمہور

اس حدیث کا یہ جملہ تحریمہا التکبیر ہے اور تکبیر کہتے ہیں اللہ اکبر کہنے کو اس سے معلوم ہوا کہ نماز کی حرمت میں داخل کرنے والی چیز اللہ اکبر ہی ہے۔ نیز آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اور حضرات صحابہؓ کا معمول مواظبت کے ساتھ لفظ اللہ اکبر سے افتتاح صلوٰۃ کرنے کا تھا۔

امام صاحبؒ کی دلیل مسئلتین میں

قرآن پاک کی آیت وذکر اسم ربہ فصلی اپنے رب کا ذکر کیا، پھر نماز پڑھی۔ صلی سے پہلے فاء ہے جو تعقیب مع الوصل کیلئے استعمال ہوتی ہے۔ فاء یہ بتاتی ہے کہ ذکر اسم ربہ سے وہ ذکر مراد ہے جس کے فوراً بعد نماز شروع ہو جاتی ہے۔ ایسا ذکر وہی ہو سکتا ہے جو افتتاح صلوٰۃ کے وقت تحریم کے لئے ہوتا ہے اس ذکر میں اور نماز میں تعقیب بلافصل ہے۔ تو گویا تحریمہ کے وقت کے ذکر کو قرآن پاک نے ذکر اسم ربہ کے لفظوں

لہ بذل المجہود ص۳۸ و ص۳۹ ج۱۔

سے ذکر فرمایا جو مطلق ہے اس اطلاق سے یہ بات نکلی کہ افتتاح صلوٰۃ کے وقت تحریم کے لئے اللہ کے نام کا کسی لفظ سے ذکر کرلینا کافی ہے لفظ اللہ اکبر متعین نہیں دوسرے مسئلے کی دلیل بھی یہی آیت ہے۔ تقریر استدلال یہ ہے کہ ذکر اسم ربہ سے مراد ذکر تحریم صلوٰۃ ہے۔ اس کے بعد فار تعقیبیہ لاکر صلیٰ کا ذکر کیا ہے یہ فاء اس بات کی مقتضی ہے کہ نماز تکبیر تحریمہ کے بعد شروع ہوتی ہے تکبیر تحریمہ سے شروع نہیں ہوتی اور یہ بات تبھی صادق آسکتی ہے کہ تکبیر تحریمہ کو نماز کی شرط کہا جائے رکن نہ کہا جائے۔ اس لئے کہ رکن نماز میں داخل ہوتا ہے شرط متقدم ہوتی ہے۔

حدیث سے استدلال کا جواب۔ ۱۔ تکبیر کا معنی ہے تعظیم عظمت بیان کرنا۔ تکبیر کا مصداق ہر وہ لفظ ہو سکتا ہے جس سے کسی کی عظمت سمجھ میں آئے۔ تکبیر سے مراد صرف لفظ اللہ اکبر ہی نہیں۔ قرآن پاک میں ہے۔ فلما رأینہ أکبرنہ ای أعظمنہ جب یوسف کو دیکھا اسے بہت بڑا سمجھا۔ ایک جگہ ہے وربك فكبر اس کا معنیٰ ربك فعظم یعنی عظمت الٰہی بیان کرو۔ غرضیکہ تحریمھا التکبیر میں لفظ تکبیر میں ہر وہ ذکر داخل ہے جس سے عظمت باری سمجھ میں آئے ہر ایسے ذکر سے نماز کی تحریم اور افتتاح ہو جائے گی، لیکن چونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے لفظ اللہ اکبر مواظبت کیساتھ منقول ہے اس لئے اللہ اجل وغیرہ کہنے سے گو نماز میں داخل ہو جائے گا لیکن حضور علیہ السلام کے عمل کی مخالفت کی وجہ سے مسیئی ہوگا۔

۲۔ اگر مان لیا جائے کہ اس حدیث میں تکبیر سے مراد لفظ اللہ اکبر کہنا ہی ہے۔ پھر بھی یہ حدیث ہمارے خلاف نہیں کیونکہ اس سے اللہ اکبر کہنے کی فرضیت اس حدیث سے ثابت نہیں ہوتی، زیادہ سے زیادہ وجوب ثابت ہوتا ہے کیونکہ یہ خبر واحد ہے ظنی الثبوت ہے۔ دلیل ظنی مفید فرضیت نہیں ہوتی مفید وجوب ہو سکتی ہے۔ تو تحریمھا التکبیر کے خبر واحد ہونے کی وجہ سے زیادہ سے زیادہ اللہ اکبر کہنے کا وجوب ثابت ہوگا اس میں نزاع نہیں اس کے تو ہم بھی قائل ہیں ہمارا نزاع بخصوصہ اللہ اکبر کہنے کی فرضیت میں ہے۔ اور وہ حدیث سے ثابت نہیں۔

حنفیہ نے افتتاح صلوٰۃ کے وقت مطلقاً ذکر کو فرض قرار دیا ہے لقولہ تعالیٰ ذکر اسم ربہ فصلی۔ اور خاص لفظ اللہ اکبر کہنے کو واجب قرار دیا ہے اس حدیث کی وجہ سے ہر دلیل کو اپنے مرتبے پر رکھا ہے

حنفیہ نے دقت فہم سے فرض اور سنت کے درمیان وجوب کا مرتبہ ثابت کیا ہے جو دونوں کے علاوہ ایک مستقل مرتبہ ہے۔ دوسرے ائمہ بھی اگرچہ وجوب کا لفظ بولتے ہیں لیکن ان کے ہاں وجوب بمعنیٰ

فرضیت ہوتا ہے کوئی الگ مرتبہ وحیثیت نہیں۔ حنفیہ کے ہاں وجوب کا مرتبہ فرض اور سنت سے الگ ہے اس کی وجہ دلائل کے مراتب میں فرق کرنا ہے جس درجہ کی دلیل ہوتی ہے حنفیہ اس کو اپنے مقام پر رکھتے ہیں۔ تفصیل اس کی یہ ہے کہ دلیل شرعی نقلی میں دو باتیں قابل لحاظ ہوتی ہیں۔ ایک ثبوت الدلیل من الشارع دوسرے دلالت الدلیل علی المطلوب یعنی مطلوب پر دلالت کس قسم کی ہے ثبوت کبھی قطعی ہوتا ہے کبھی ظنی جس بات کی نقل تواتر کی حد تک پہونچی ہوئی ہو اس کو قطعی الثبوت کہا جاتا ہے۔ اور جس کی نقل شارع سے ہم تک تواتر سے نہ ہو اس کو ظنی الثبوت کہا جاتا ہے۔ ایسے ہی دلیل شرعی جس معنی پر دلالت کرتی ہے۔ اس کی بھی دو حالتیں ہیں ایک۔ یہ کہ اس میں کسی دوسرے معنی کا احتمال ناشئ عن دلیل نہ ہو۔ اور ایک یہ کہ دوسرے معنی کا بھی احتمال ہے۔ پہلی حالت میں اس دلیل کو قطعی الدلالت کہا جاتا ہے۔ دوسری حالت میں ظنی الدلالت کہا جاتا ہے۔ اس طرح سے دلیل شرعی کی کل چار قسمیں بن گئیں

(۱) قطعی الثبوت قطعی الدلالۃ (۲) قطعی الثبوت ظنی الدلالۃ (۳) ظنی الثبوت قطعی الدلالۃ (۴) ظنی الثبوت ظنی الدلالۃ۔ حنفیہ ان چاروں قسم کی دلیلوں کو اپنے اپنے مقام اور مرتبہ پر رکھتے ہیں، پہلی قسم کی دلیل اگر امر ہو تو اس سے فرضیت اور اگر نہی تو اس سے حرمت ثابت کرتے ہیں۔

دوسری اور تیسری قسم کی دلیل سے وجوب یا کراہت تحریمیہ ثابت کرتے ہیں۔ چوتھی قسم کی دلیل سے سنیت اور استحباب یا کراہت تنزیہیہ ثابت کرتے ہیں۔ دوسری اور تیسری قسم کی دلیل سے کبھی وجوب ثابت ہوتا ہے کبھی سنت مؤکدہ۔ ان دونوں میں سے ایک کی تعیین یہ اجتہادی کام ہے مجتہد کبھی تاکید کے زیادہ قرائن دیکھکر وجوب کا فیصلہ کرتا ہے۔ جب تاکید کے زیادہ قرائن نظر نہیں آتے تو سنّت مؤکدہ کہہ دیتے ہیں۔ وجوب اور سنّت مؤکدہ قریب قریب ہی ہیں۔

تیسرے جملے کی تشریح:

تحلیلہا التسلیم۔ تحلیل سے مراد ہے خروج من الصلوٰۃ بتانا یہ مقصود ہے کہ نماز سے نکلنے کا طریقہ السلام علیکم ورحمۃ اللہ کہنا ہے سلام کو تحلیل اس لئے کہتے ہیں کہ سلام کی وجہ سے بہت سے مباحات جو پہلے حرام ہو گئے تھے وہ حلال ہو گئے تحلیل کا معنی ہے محلّل یعنی حلال کرنے والی چیز۔

لفظ سلام کہنا فرض ہے یا واجب؟

نماز سے نکلنے کا صحیح طریقہ یہ ہے کہ سلام کہہ کر نکلے سلام کہنے کی حیثیت میں اختلاف ہوا ہے۔ ائمہ ثلاثہ کے نزدیک سلام کہنا فرض صلوٰۃ ہے۔ حنفیہ کے نزدیک سلام کہنا واجبات الصلوٰۃ میں سے ہے مشہور روایت یہی ہے۔ ایک روایت یہ بھی ہے کہ سلام کہنا سنت مؤکدہ ہے۔ ائمہ ثلاثہ کی دلیل یہ حدیث ہے۔

تحلیلھا التسلیم ۔ یعنی نماز سے نکلنے کا طریقہ سلام پھیرنا ہی ہے اس سے فرضیت ثابت کی ہے حنفیہ بھی اپنے مؤقف پر اسی سے استدلال کرتے ہیں۔ یہ حدیث خبر واحد ہے خبر واحد ثبوت کے لحاظ سے ظنی ہوتی ہے۔ جب دلیل کے ثبوت یا دلالت میں سے ایک چیز میں ظنیت آجائے تو اُس سے فرضیت ثابت نہیں ہوتی وجوب یا سنت مؤکدہ کا درجہ ثابت ہوتا ہے اس لئے یہ حدیث دلیل ہوگی اس بات کی کہ سلام کہنا واجب ہے۔

حنفیہ کی دلیل حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی حدیث بھی ہے جس میں تشہد کو ذکر فرمانے کے بعد یہ جملہ ہے۔ اذا قلت ھذا او قضیت ھذا فقد قضیت صلوتك فان شئت ان تقوم فقم وان شئت ان تقعد فاقعد[1] اس حدیث کا حاصل یہ ہے کہ جب تو نے تشہد پڑھ لیا یا اتنی مقدار بیٹھ گیا تو نماز پوری ہوگئی۔ اگر سلام فرض ہوتا تو اس کے بغیر نماز کیسے پوری ہوجاتی۔ یہ دلیل ہے سلام کے عدم فرضیت کی۔ حضرت ابن مسعودؓ کی یہ حدیث مرفوعاً بھی نقل کی گئی ہے اور موقوفاً بھی اگر اس کا رفع ہونا ثابت ہوجائے پھر تو اس مسئلہ کی دلیل ہے ہی۔ اور اگر یہ ثابت ہوجائے کہ یہ حدیث موقوف ہے تب بھی یہ اس مسئلہ کی دلیل ہے اس لئے کہ نماز کے فرائض اپنی رائے اور قیاس سے نہیں بتلائے جاتے تو یہ حدیث غیر مدرك بالقیاس مسئلہ میں ہے اور ضابطہ یہ ہے کہ غیر مدرک بالقیاس مسئلہ میں قول صحابی کو حکماً مرفوع سمجھا جاتا ہے۔ لہٰذا یہ حدیث حکماً تو بہرحال مرفوع ہے

عن علی ...... وکاء السہ العینان فمن نام فلیتوضأ ص٢٢۔

نوم ناقض وضوء ہے یا نہیں؟

نوم غیر انبیاء ناقض وضو ہے یا نہیں؟ اس میں امام نوویؒ وغیرہ حضرات نے علماء کے آٹھ مذہب نقل کئے ہیں لیکن سب مذاہب کا مآل و مرجع تین مذہب ہیں۔ ١۔ نوم مطلقاً ناقض وضو ہے خواہ نوم قلیل ہو یا کثیر۔ یہ قول اسحٰق ابوعبیدہ اور مزنی کا ہے۔ ٢۔ نوم خواہ قلیل ہو خواہ کثیر مطلقاً ناقض وضو نہیں یہ قول حضرات صحابہ کرامؓ

---

[1] سنن ابی داود ص١٣٩ ج ١۔ ویؤیدہ ما روی عن علی قال: اذا جلس مقدار التشہد ثم احدث فقد تم صلاتہ رواہ البیہقی عن علی من طریق عاصم بن ضمرۃ عنہ وقد تابعہ علی ذلك الحارث عند ابن ابی شیبۃ فی مصنفہ وروی عن عبداللہ بن عمرو ایضاً مرفوعاً انہ علیہ الصلوۃ والسلام قال: اذا احدث ـ یعنی الرجل ـ وقد جلس فی آخر صلاتہ قبل ان یسلم فقد جازت صلاتہ۔ اخرجہ الترمذی وابوداؤد والطحاوی (اعلاء السنن ص١١١ ج ٣ ملخصاً)

میں سے حضرت ابوموسیٰ اشعریؓ سے اور تابعین میں سے حضرت ابومجلز وغیرہ سے نقل کیا جاتا ہے۔
۳۔ نوم کثیر ناقض وضو ہے نوم قلیل ناقض نہیں۔ یہ مذہب جمہور صحابہؓ و تابعین اور ائمہ اربعہ کا ہے[1]۔ اس مذہب پر نوم کے بارے میں جو مختلف حدیثیں آرہی ہیں وہ جمع ہو جاتی ہیں۔ بعض حدیثوں سے معلوم ہوتا ہے کہ نوم ناقض وضو ہے جیسا کہ حضرت علیؓ کی حدیث فمن نام فلیتوضا ئۃ اور بعض حدیثوں سے معلوم ہوتا ہے کہ نوم ناقض نہیں جیسا کہ حضرت انسؓ کی حدیث ہے۔ کان اصحابُ النبی صلی اللہ علیہ وسلم ینامون ثم یصلون ولا یتوضاؤن۔ ائمہ اربعہ اور جمہور کے مذہب پر تطبیق آسان ہوگئی وہ یہ کہ نوم کی دو قسمیں ہیں ثقیل اور خفیف۔ جن حدیثوں میں نوم کو ناقض وضو قرار دیا ہے وہاں نوم کثیر اور ثقیل مراد ہے جن حدیثوں میں نوم کو ناقض قرار نہیں دیا گیا وہاں نوم قلیل اور خفیف مراد ہے۔

اس ضابطہ پر جمہور کا اتفاق ہوگیا کہ نوم ثقیل ناقض ہے اور نوم خفیف غیر ناقض ہے اب غور طلب بات یہ رہ جاتی ہے کہ نوم ثقیل اور خفیف میں حد فاصل کیا ہے کون کون سی نیند ثقیل میں داخل ہے اور کون کون سی خفیف میں اس میں آئمہ کا اختلاف ہوا ہے بلکہ خود مشائخ حنفیہ کا بھی اختلاف ہوا ہے۔ کسی نوع کی نیند کو کسی نے ثقیل میں داخل کر کے ناقض وضو قرار دیا ہے اور کسی نے اسی نوع کو خفیف میں داخل کر کے غیر ناقض ہونے کا فیصلہ کیا ہے یہ اختلاف اختلاف دلیل نہیں بلکہ اختلاف تجربہ ہے کسی کے تجربہ میں نیند کی ایک نوع ثقیل ہے اور کسی کے تجربہ میں یہ خفیف ہے تو یہ اختلاف اختلاف مسئلہ کے قبیل سے نہیں۔ اختلاف تجربہ کے قبیل سے ہے۔

نوم ثقیل اور نوم خفیف میں جو فاصل حنفیہ نے بیان کیا ہے وہ بلکل احادیث کے مطابق ہے وہ یہ ہے کہ جب نوم میں اس قدر استغراق ہوجائے کہ عقل پر غلبہ ہو جائے اور قوت ماسکہ کا زوال ہو جائے تو یہ نوم ثقیل سمجھی جائے گی۔ ورنہ خفیف۔ احادیث میں منصوص ہے کہ ان الوضوء علی من نام مضطجعاً آگے اسکی علت بیان فرمائی فانہ اذا اضطجع استرخت مفاصلہ یعنی پہلو کے بل سونے کے ناقض وضو ہونے کی علت یہ ہے کہ ایسی نوم سے استرخاء مفاصل ہو جاتا ہے یعنی جوڑ بند بدن کے ڈھیلے ہو جاتے ہیں۔ قوت ماسکہ زائل ہو جاتی ہے اس سے معلوم ہوا کہ نوم ثقیل ہر وہ نوم ہے جس سے استرخاء مفاصل ہو جائے قوت ماسکہ زائل ہو جائے ایسی نیند ناقض وضو ہے۔

فائدہ اس پر سب کا اتفاق ہے کہ نوم وضو کیلئے ناقض بنفسہ نہیں ہے نوم کو ناقض وضو قرار دینے کی وجہ یہ ہے کہ نوم مستغرق میں خروج ریح کا ملت ہے اس پر اطلاع ہو نہیں ہو سکتی۔ مگر نوم مظنہ خروج ریح ہے۔ مظنۂ خروج ریح ہونے کی وجہ سے شریعت نے نوم کو ناقض قرار دیا ہے۔ انداز شریعت یہ ہے کہ جب کسی شی کی حقیقت پر اطلاع مشکل ہو

---

[1] حاشیۂ کوکب ص۵۸ ج ۱ لمعات مشکوٰۃ ص۴۱

تو اس چیز کے سبب ظاہری کو اس کے قائم مقام قرار دے کر مدار حکم بنا دیا جاتا ہے۔ مثلاً سفر میں جو رخصتیں حاصل ہوتی ہیں ان کی اصل علت مشقت ہے لیکن اس کی تحقیق کہ کس سفر میں اتنی مشقت ہوتی ہے جو مدار رخصت ہے اور کس سفر میں اتنی مشقت نہیں ہوئی۔ یہ مشکل ہے۔ اس لئے شریعت نے مشقت کے سبب ظاہری کو اس کے قائم مقام قرار دے کر اسی کو رخصت کی علت اور مدار بنا دیا ہے اور وہ سبب ظاہری تین منزل کا سفر ہے۔ حدیث میں اور بھی بہت سے نظائر ہیں یہاں بھی نقض وضو کی اصل علت خروج ریح ہے اس کی حقیقت پر اطلاع مشکل ہے اور نوم مستغرق خروج ریح کا سبب ظاہری ہے اس لئے مدار حکم اسی کو قرار دیا گیا ہے جب بھی نوم مستغرق ہوگی نقض وضو کا حکم لگ جائے گا خواہ واقعہ میں ہوا نکلی ہو یا نہ۔

عن بسرة ...... اذا مس احدکم ذکره فلیتوضاء ص۲۴

وعن طلق بن علی قال سئل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عن مس الرجل ذکره الخ

مس ذکر ناقض وضوء ہے یا نہیں؟

مذاہب | مس ذکر موجب وضوء ہے یا نہیں۔ اس میں سلف کا اختلاف ہے۔ امام ابوحنیفہ کے نزدیک یہ موجب وضوء نہیں امام مالک اور امام احمد سے ایک ایک روایت ایسے ہی ہے۔ امام شافعی کے نزدیک یہ موجب وضوء ہے۔ امام مالک اور احمد کی ایک ایک روایت بھی اس طرح سے ہے۔ عام طور پر نقل مذاہب کے وقت ان کو شافعیہ کے ساتھ ہی شمار کیا جاتا ہے ابن رشد نے بدایہ میں امام مالک کا یہ مذہب نقل کیا ہے کہ اس سے ان کے نزدیک وضوء کرنا سنت ہے۔ جو حضرات مس ذکر کو ناقض وضو کہتے ہیں۔ ان کا آپس میں شدید اختلاف ہے کہ مطلقاً ناقض ہے یا کسی شرط کے ساتھ پھر شرط کیا ہے اس میں اختلاف ہے مثلاً اس میں اختلاف ہوا ہے کہ مس ذکر بشہوت ہو تبھی ناقض وضوء ہے یا بدون شہوۃ بھی پھر یہ بھی اختلاف ہوا کہ بطن کف سے مس کرنا ہی ناقض ہے یا ظاہر کف سے مس کرنا بھی ناقض ہے اس میں اختلاف ہوا کہ ذکر الحی کو مس کرنا ہی ناقض ہے یا ذکر میت کو بھی۔ اس میں بھی اختلاف ہوا کہ صرف ذکر کو مس کرنا ناقض ہے یا انثیین کو مس کرنا بھی۔ اس قسم کے کئی اختلاف ہیں[1]

دلائل:۔ قائلین نقض کی دلیل

جن حضرات کے نزدیک مس ذکر ناقض وضوء ہے ان کی دلیل حدیث بسرۃؓ من مس ذکره فلیتوضاء۔ اس حدیث

---

[1] اوجز المسالک ص۹۳ ج۱۔

کو صاحب مشکوٰۃ نے یہاں مالک، احمد، ابوداؤد، ترمذی، نسائی، ابن ماجہ اور دارمی کے حوالہ سے نقل کیا ہے۔ اور بھی اس مضمون کی حدیثیں ہیں لیکن سب سے اہم حدیث بسرہ ہی ہے۔ امام ترمذی نے بھی اسے اس باب کی حدیثوں میں سے سب سے اصح قرار دیا ہے[1]۔ اس لئے جوابات صرف اسی حدیث کے دیئے جائیں گے۔

قائلین عدم نقض کی دلیل

حنفیہ کی دلیل حضرت طلق بن علیؓ کی حدیث ہے جس کو صاحب مشکوٰۃ نے یہاں ابوداؤد، ترمذی، نسائی، ابن ماجہ کے حوالہ سے نقل کیا ہے۔ دارقطنی نے بھی اس کی تخریج کی ہے۔ ابن حبان، طبرانی، اور ابن حزم وغیرہ حضرات نے اس کی تصحیح کی ہے[2]۔ عمرو بن فلاس نے کہا: ھو عندنا اثبت من حدیث بسرۃ علی بن المدینی کا ارشاد ہے ھو عندنا احسن من حدیث بسرۃ[3]۔

اس کے علاوہ کبار صحابہ اور تابعین کے آثار بھی ہیں جو حنفیہ کی تائید کرتے ہیں۔ امام محمد مؤطا میں فرماتے ہیں وفی ذلک آثار کثیرۃ۔ پھر طلق بن علی کی حدیث نقل کرنے کے بعد مندرجہ ذیل حضرات کے آثار اپنی سندوں کے ساتھ نقل فرماتے ہیں۔

۱۔ اثر ابن عباس۔ ایک روایت کے لفظ یہ ہیں ان کنت تستنجسہ فاقطعہ ۲۔ اثر علی بن ابی طالب۔ ما ابالی مستہ اوطرف انفی۔ ۳۔ اثر ابن مسعود۔ اس کے متعلق سوال کے جواب میں فرمایا۔ افلا قطعتہ، ۴۔ اثر حذیفہ بن الیمان ۵۔ اثر عمار بن یاسر ۶۔ اثر سعد بن ابی وقاص ۷۔ اثر ابی الدرداء ۸۔ اثر ابراہیم نخعی ۹۔ اثر سعید بن المسیب[4]

جوابات حدیث بسرۃ۔

یہ حدیث مندرجہ ذیل وجوہ سے قابل استدلال نہیں ہے۔

الف۔ عروہ نے براہ راست یہ حدیث بسرۃ سے نہیں سنی بلکہ درمیان میں مروان یا شرطئ مروان کا واسطہ ہے۔ امام طحاوی وغیرہ نے پورے قصہ کی تخریج کی ہے۔ حضرت عروہ اور مروان میں مس ذکر کے مسئلہ میں گفتگو ہوئی تھی، عروہ کہتے تھے کہ یہ ناقض وضو نہیں مروان کہتے تھے کہ یہ ناقض وضوء ہے۔ مروان نے اپنے استدلال میں حضرت بسرہ کی یہ حدیث پیش کی اور اسی مجلس میں اپنا شرطی بسرہ کے پاس بھیجا اس نے آکر بسرہ کے حوالہ سے یہ حدیث نقل کی معلوم ہوا کہ عروہ اور بسرہ کے درمیان مروان یا شرطی مروان کا واسطہ ہے اور امارۃ کے بعد مروان کی حالت اس قابل نہیں تھی کہ ان کی روایت کو اخذ کیا جائے

---

[1] جامع الترمذی ص۲۵ ج ۱۔ [2] التلخیص الحبیر ص۱۲۵ ج ۱۔ [3] التلخیص الحبیر ص۱۲۵ ج ۱ تحت رقم ۱۲۵۔ [4] مؤطا امام محمد ص۵۰ تا ص۵۸۔ [5] شرح معانی الآثار ص۵۷ ج ۱۔

شرطی تو اس سے بھی کم درجہ کا آدمی ہے اس لئے یہ روایت قابل تمسک نہیں۔ حنفیہ کے اس جواب پر یہ اعتراض کیا جاتا ہے کہ صحیح ابن حبان اور صحیح ابن خزیمہ وغیرہ کتب حدیث میں بعض ایسی روایات بھی ہیں جن میں یہ تصریح ہے کہ عروہ نے بعد میں خود بسرہ سے یہ حدیث بالمشافہہ سن لی تھی لہٰذا مروان یا شرطی مروان کا واسطہ نہ رہا۔
اس کے جواب میں حنفیہ یہ کہتے ہیں کہ جن روایات میں یہ بات مذکور ہے وہ روایات اتنی قابل اعتماد نہیں ہیں لیکن اس جواب پر بھی یہ اشکال ہوتا ہے کہ اگر مروان کا واسطہ ہو تب بھی حدیث کی صحت میں فرق نہیں پڑتا۔ اس لئے کہ مروان رجال بخاری میں سے ہے اس کا جواب یہ ہے کہ امام بخاریؒ نے اپنی صحیح میں مروان کی یا تو وہ حدیثیں لی ہیں جو امارت سے پہلی کی ہیں یا وہ روایتیں جن کی تائید دوسرے طرق سے بھی ہوگئی ہو اس کے باوجود مروان کو صحیح بخاری کے منتقد علیہم رجال میں سے شمار کیا گیا ہے۔

ب۔ اگر اس روایت کو صحیح تسلیم کر لیا جائے جیسا کہ امام ترمذی وغیرہ حضرات نے اسے صحیح قرار دیا ہے اور انصاف بھی یہی معلوم ہوتا ہے کہ سند کے لحاظ سے یہ قابل استدلال ہے لیکن ایک دوسری وجہ سے اس مسئلہ میں اس سے استدلال نہیں کر سکتے۔ اس لئے کہ یہ مسئلہ عام ابتلاء والا ہے۔ ایسے مسئلے میں جس قسم کی نص کی ضرورت ہے یہ اس درجہ کی نہیں ہے اس لئے کہ صحابہؓ میں زیادہ تر صرف بسرہ ہی کی روایت ملتی ہے اس مسئلہ کے ابتلاء عام کا تقاضا تھا کہ یہ حدیث صحابہؓ میں مشہور ہوتی۔ اس اہم اور عام ضرورت کے مسئلہ کو نقل کرنے والے کثرت سے ہوتے۔
اس سے استدلال کرنے میں یہ خلجان بھی ہے کہ اس حدیث کا ایک مصداق اور محمل ان حضرات کے ہاں متعین نہیں ہو سکا۔ جیسا کہ اختلاف قیود کے ذکر میں گزر چکا ہے ...... کہ آیا اس کا محمل مَس مطلقاً ہے یا مَس بشہوت ہے۔ اس کا محمل مَس بدون حائل ہی ہے یا مَس بالحائل بھی اسکا محمل مَس ذکر حی ہے یا مَس ذکر میت بھی، اس کا محمل مَس ذکر خود ہے یا مَس ذکر غیر بھی اسکا محمل صرف ذکر ہی کا مَس ہے یا انثیین کا بھی اس کا محمل مس بباطن کف ہی ہے یا مس بظاہر کف بھی تو جس کے محمل میں اتنا شدید اختلاف ہو ایسے عموم بلوی والے مسئلہ میں اس سے استدلال مشکل ہے۔ ان سب سے قطع نظر کرکے اگر بہر وجوہ اس حدیث کو قابل استدلال تسلیم کر لیا جائے تو جوابات رہ ہونگے جو آئندہ ذکر کئے جارہے ہیں

۲۔ اس حدیث میں وضوء کرنے کا امر استحبابی ہے وجوبی نہیں۔ مطلب حدیث کا یہ ہے کہ جو ذکر کو مَس کر بیٹھے اُس کے لئے مستحب ہے کہ وضوء کر لے۔

۳۔ مَن مَسّ ذکرہ یہ کنایہ ہے بول کرنے سے بول میں مَس ذکر کی ضرورت پڑتی ہے عام طور پر۔ حدیث کا مطلب یہ ہے کہ جو مَس ذکر کرے یعنی پیشاب کرے اُس پر وضوء کرنا واجب ہے

۴۔ مسّ ذکر یہ کنایہ ہے خروج مذی سے۔ شہوت سے اگر ذکر کو مس کیا جائے تو عام طور پر مذی نکل ہی آتی ہے اور

ایسی باتوں میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم زیادہ کنایہ ہی سے گفتگو کرتے تھے مطلب حدیث کا یہ ہوگا کہ جس سے مس ذکر کرتے ہوئے مذی نکل آئے اس پر وضوء واجب ہے۔

۵. من مس ذکرہ کا معنی یہ ہے۔ بفرج امرأتہ۔ یہ مباشرت فاحشہ کی صورت بن جائے گی اس صورت میں حنفیہ کے نزدیک بھی وضوء ٹوٹ جاتا ہے۔ مباشرۃ فاحشہ کی صورت یہ ہے کہ ذکر عورت کی فرج کے ساتھ مس ہوگیا بغیر دخول کے دونوں کے ننگا ہونے کی حالت میں۔ اس صورت میں ہمارے نزدیک بھی وضوء ٹوٹ جاتا ہے تو یہ حدیث ہمارے نزدیک مباشرت فاحشہ پر محمول ہے۔

۶. اس حدیث میں وضوء شرعی مراد نہیں وضوء لغوی مراد ہے یعنی ہاتھ دھونا مطلب یہ ہے کہ اگر ذکر کو مس کر بیٹھو تو ہاتھ دھو لینے چاہئیں کیونکہ یہ ہاتھ کھانے کو کبھی مصحف کو کبھی اور اچھی چیز کو لگے گا اس لئے دھو لینا ہی بہتر ہے۔

وجوہِ ترجیح | حدیث طلق کے حدیث بسرہ پر راجح ہونے کی وجوہ حسب ذیل ہیں۔

۱. رجال کی روایت کو نساء کی روایت پر ترجیح ہونی چاہیئے خاص طور پر جبکہ یہ مسئلہ متعلق بالرجال ہے۔

۲. فقہائے صحابہ اور کبار صحابہ کے فتاوے زیادہ تر حدیث طلق کے مطابق ہی ہیں جیسے حضرت علیؓ اور حضرت ابن مسعودؓ۔

۳. جب حدیثوں میں تعارض ہو تو آثار صحابہ کی طرف رجوع کیا جاتا ہے۔ اگر آثار صحابہ بھی مختلف ہوں۔ تو ترجیح قیاس کے ذریعے دی جاتی ہے۔ یہاں یہی صورت حال ہے اور قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ مس ذکر سے وضوء نہ ٹوٹے۔ کیونکہ نقض وضوء کا اصل سبب خروج نجاست ہے اور یہاں خروج نجاست نہیں ہوا۔

۴. ایک وجہ قیاس یہ بھی ہے کہ ذکر بھی دوسرے اعضاء کی طرح جسم کا ایک عضو ہے۔ جب دوسرے اعضاء کے مس سے وضوء نہیں ٹوٹتا تو اس کے مس سے بھی وضوء نہیں ٹوٹنا چاہیئے۔

۵. حدیث بسرہ کا محمل اور مصداق متعین نہیں جبکہ حدیث طلق متعین المحمل ہے۔ متعین المحمل کو غیر متعین المحمل پر ترجیح ہونی چاہیئے۔

صاحب مصابیح کا حدیث طلق کے منسوخ ہونے کا دعویٰ اور اس پر تبصرہ۔

محیی السنہؒ نے حدیث طلق کے منسوخ ہونے کا دعوے کیا ہے اور ناسخ حدیث ابی ہریرہؓ کو قرار دیا۔ دلیل یہ بیان فرمائی ہے کہ حضرت طلق کی حاضری دربار رسالت میں پہلے ہوئی جبکہ مسجد نبوی کی تعمیر ہو رہی تھی ۱ھ میں اور حضرت ابو ہریرہؓ اس کے بعد ۷ھ میں اسلام لاتے ہیں۔ اس سے معلوم ہوا

کہ طلق نے یہ حدیث آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے پہلے سنی اور حضرت ابوہریرہؓ نے مس ذکر کے ناقض ہونے والی حدیث بعد میں سنی اور متاخر متقدم کے لئے ناسخ ہوتا ہے۔ اس لئے ابوہریرہؓ کی حدیث ناسخ ہے اور حدیث طلق منسوخ ہے۔

علامہ فضل اللہ تورپشتی نے فرمایا ہے کہ شیخ کا یہاں دعوے نسخ خلاف احتیاط ہے۔ اس لئے کہ حدیث ابی ہریرہؓ کا متاخر ہونا یقینی نہیں یہ بھی ہوسکتا ہے کہ حضرت طلق اسلام ابی ہریرہؓ کے بعد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی زیارت کے لئے پھر حاضر ہوئے ہوں اور اس وقت یہ روایت سنی ہو اس احتمال کے ہوتے ہوئے تأخر حدیث ابی ہریرہ کا جزم کیسے فرمادیا۔ تأخر حدیث ابی ہریرہ کا فیصلہ تبھی ہوسکتا ہے جبکہ تاریخ سے یہ ثابت ہوجاتے کہ طلق اسلام ابی ہریرہؓ کے بعد کبھی ملنے نہیں آتے اور یہ بات ثابت نہیں اس لئے دعوے نسخ خلاف احتیاط اور بے دلیل ہے۔ اگر ان حدیثوں میں تقدم و تأخر کا فیصلہ ہوچکا ہوتا۔ علی بن المدینی یحییٰ بن معین، احمد بن حنبل جیسے حفاظ تاریخ پر مخفی نہ ہوتا اور اپنے مذاکرہ میں ضرور اسے پیش کرتے۔

اور پھر یہ اصول ہے کہ کسی صحابی کے اسلام کا تقدم اس کی روایت کے منسوخ ہونے کی دلیل نہیں بن سکتا۔ اس لئے کہ ہوسکتا ہے کہ متاخر الاسلام صحابی جو حدیث بیان کررہے ہیں وہ متقدم الاسلام کی حدیث سے پہلے کی ہو اور اس متاخر الاسلام صحابی نے یہ حدیث کسی اور قدیم الاسلام صحابی سے سُنی ہو اور یہ حدیث مرسل صحابی کے قبیل سے ہو۔

عن عائشة قالت كان النبي صلى الله عليه وسلم يقبل بعض ازواجه ثم يصلي ولا يتوضأ

مس مرأۃ ناقض وضوء ہے یا نہیں؟

مس المرأۃ ناقض وضوء ہے یا نہیں؛ اس میں صحابہؓ کرام اور تابعین کے زمانہ سے ہی اختلاف چلا آرہا ہے۔

ائمہ کا بھی اس مسئلہ میں اختلاف ہوا ہے۔ امام شافعیؒ کے نزدیک مس المرأۃ مطلقاً ناقض وضوء ہے خواہ مس بالشہوۃ ہو یا بغیر شہوۃ۔ امام احمد کی ایک روایت بھی یہی ہے۔ امام مالک کا مذہب اور امام احمد کی ایک روایت ہے کہ مس بالشہوۃ ناقض ہے مس بغیر الشہوۃ ناقض نہیں ہے حضرت عطاء کا مذہب یہ ہے کہ مس حرام ناقض ہے مس حلال ناقض نہیں۔ حنفیہ کے نزدیک مس المرأۃ مطلقاً ناقض وضوء نہیں ہے امام احمد کی ایک روایت حنفیہ کے ساتھ بھی ہے۔[1]

منشأ اختلاف

سلف کے اس اختلاف کا منشا اور مبنی قرآن کریم کی اس آیت کی تفسیر میں اختلاف ہے یا ایها الذین آمنوا اذا قمتم الی

[1] اوجز المسالک صہ ۹ ج ۱

الصلوٰۃ الآیۃ اس میں یہ بھی ہے أو لامستم النساء۔ لامستم النساء کی دو تفسیریں ہیں ایک یہ کہ اس سے مراد عورت کو ہاتھ سے چھونا ہے۔ مجازیین نے یہی تفسیر لی ہے اور اس کی وجہ ترجیح یہ پیش کرتے ہیں کہ چھونا اس کا حقیقی معنیٰ ہے جب تک حقیقت مراد لی جا سکتی ہو مجاز کی طرف نہ جانا چاہیئے دوسری تفسیر یہ ہے کہ لامستم کا معنیٰ ہے جامعتم النساء۔ یہ جماع کے معنیٰ میں ہے۔ اس میں جماع کا حکم بیان کرنا مقصود ہے لمس بالید کو موجب وضو قرار دینا مقصود نہیں۔

وجوہ ترجیح

ہمارے ہاں دوسری تفسیر راجح ہے کچھ وجوہ ترجیح یہ ہیں۔

۱۔ ابن عباس رضی اللہ تعالےٰ عنہ سے منقول ہے[1] جن کا مقام تفسیر میں بہت بلند ہے

۲۔ اگر لامستم کو جامعتم کے معنیٰ میں لیں تو یہ آیت تیمم حدث اصغر اور حدث اکبر دونوں کے حکم کو جامع ہو جاتی ہے۔ اوجاء احد منکم من الغائط میں حدث اصغر او لامستم النساء میں حدث اکبر کا ذکر آگیا۔ دونوں صورتوں میں اگر پانی نہ ملے تو تیمم کا حکم بتا دیا اگر لامستم کو لمس بالید کے معنیٰ میں لیا جائے تو آیت میں صرف حدث اصغر کی دو صورتوں کے حکم کا بیان ہوگا اور حدث اکبر کے حکم کے بیان سے یہ آیت خالی ہوگی ظاہر ہے کہ وہ تفسیر بہتر ہوگی جس کے اعتبار سے آیت میں جامعیت ہو۔

۳۔ لامستم باب مفاعلہ سے ہے جس کا اکثری خاصہ مشارکہ ہے اور مشارکت کا معنیٰ جامعتم والی تفسیر میں متحقق ہوتا ہے۔ اس میں ہر ایک دوسرے کو مس کرتا ہے۔ لمس بالید میں یہ خاصہ متحقق نہیں ہوتا۔

۴۔ سب سے بڑی بات یہ ہے کہ اگر لامستم سے مراد لمس بالید لیں تو آیت سے یہ ثابت ہوگا کہ لمس بالید موجب حدث ہے اور احادیث کثیرہ اس بات پر دال ہیں کہ تقبیل اور عورت کو ہاتھ سے چھونا یہ موجب حدث نہیں ہے۔ یہ تفسیر احادیث کثیرہ کے معارض ہوگی اور اگر جامعتم والی تفسیر کریں تو یہ کسی حدیث کے بھی معارض نہیں ہوگی ظاہر ہے کہ وہ تفسیر راجح ہوگی جس کے مطابق آیت اور احادیث میں معارضہ نہ ہو۔ اب ہم وہ احادیث پیش کرتے ہیں جو تقبیل المرأۃ اور مس المرأۃ کے غیر ناقض وضوء ہونے پر دال ہیں یہ حدیثیں اس تفسیر کی ترجیح کی وجہیں ہونے کے علاوہ مذہب حنفیہ کے دلائل بھی ہیں۔

---

[1] الدر المنثور ص ۱۶۶ ج ۲ وتفسیر الطبری ص ۶۵ ج ۱

مس المرأة کے ناقض نہ ہونے پر دلالت کرنیوالی چند احادیث

۱۔ صحیح بخاری و صحیح مسلم میں بطریق ابی سلمۃ حضرت عائشہ کی حدیث جس کے الفاظ یہ ہیں۔ قَالَتْ کُنْتُ اَنَامُ بَیْنَ یَدَیْ رَسُوْلِ اللّٰہِ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ وَرِجْلَایَ فِیْ قِبْلَتِہٖ فَاِذَا سَجَدَ غَمَزَنِیْ فَقَبَضْتُ رِجْلَیَّ فَاِذَا قَامَ بَسَطْتُہُمَا وَالْبُیُوْتُ یَوْمَئِذٍ لَیْسَ فِیْہَا مَصَابِیْحُ اس میں تصریح ہے کہ نماز میں حضورؐ مجھے غمز کرتے یعنی دباتے تھے اور ایک روایت میں یہ لفظ ہیں اِذَا اَرَادَ اَنْ یَّسْجُدَ غَمَزَ رِجْلَیَّ ثُمَّ سَجَدَ۔ اس میں تصریح ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم مائی صاحبہ کے پاؤں کو دباتے تھے اور پاؤں بظاہر ننگے ہی ہوں گے[۱]

۲۔ مسلم جلد اوّل میں عن ابی ہریرہ عن عائشہ حدیث ہے جس کا متن یہ ہے۔ فَقَدْتُ رَسُوْلَ اللّٰہِ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ لَیْلَۃً مِّنَ الْفِرَاشِ فَالْتَمَسْتُہٗ وقعت یَدِیْ عَلٰی بَطْنِ قَدَمِہٖ وَہُوَ فِی الْمَسْجِدِ وَہُمَا مَنْصُوْبَتَانِ وَہُوَ یَقُوْلُ اللّٰہُمَّ اِنِّیْ اَعُوْذُ بِرِضَاكَ مِنْ سَخَطِكَ۔ الحدیث اس میں تصریح ہے کہ مائی صاحبہ کا ہاتھ بطن قدم پر لگا اس کے باوجود آپ نماز پڑھتے رہے معلوم ہوا کہ مس المرأۃ ناقض وضو نہیں[۲]

۳۔ امام نسائی نے ترجمہ قائم کیا ہے " ترک الوضوء من مس الرجل امرأتہ من غیر شہوۃ " اس میں انہوں نے حضرت عائشہؓ کی حدیثیں مختلف سندوں سے پیش کی ہیں مضمون وہی ہے جو اوپر کی دو حدیثوں کا ہے[۳]

۴۔ ابن عدی نے اپنی الکامل میں حضرت ابو امامہ باہلی کی حدیث نقل کی ہے قال، قلت: یا رسول اللہ الرجل یتوضاء ثم یقبل اھلہ و یلاعبھا أینقض ذلك وضوء؟ قال، لا ۔ اس حدیث کی سند پر کلام کیا گیا ہے۔

۵۔ حدیث ابی ہریرۃؓ جس کی تخریج طبرانی نے معجم اوسط میں کی ہے اس کے الفاظ یہ ہیں کان رسول اللّٰہ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ یقبل ثم یخرج إلی الصلاۃ ولا یحدث وضوءًا۔[۴]

---

[۱] صحیح البخاری ص۵۶ ج۱ ، ص۷۳ ج۱ ، ص۷۴ ج۱ ، ص۱۶۱ بالفاظ مختلفہ و ہذا اللفظ ص۵۶ صحیح مسلم ص۱۹۸ ج۱۔ [۲] صحیح مسلم ص۱۹۲ ج۱۔

[۳] نصب الرایہ ص۷۵ ج۱۔

[۴] ایضاً [۵] ایضاً۔

۶. ابن حبان نے کتاب الضعفاء میں ابن عمر کی حدیث کی تخریج کی ہے۔ قال، کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یقبل ولا یعید الوضوء۔ [۲] اس کی سند کے ایک راوی غالب بن عبداللہ العقیلی پر کلام کیا گیا ہے۔

۷. سنن ابن ماجہ میں بطریق عمرو بن شعیب عن زینب السہمیۃ عن عائشہؓ حدیث ہے۔ لفظ یہ ہیں ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کان یتوضاء ثم یقبل ویصلی ولا یتوضاء وربما فعلہ بی۔ [۳] حافظ زیلعیؒ نے اس کی سند کو جید کہا ہے۔ اس میں نہ حبیب عن عروہ ہے اور نہ ہی ابراہیم تیمی ہیں۔ [۴]

۸. اسحاق بن راہویہ نے اپنی مسند میں بطریق ہشام بن عروہ عن ابیہ عن عائشہؓ حدیث نقل کی ہے۔ ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قبلہا وھو صائم وقال: ان القبلۃ لا تنقض الوضوء ولا تفطر الصائم وقال یا حمیراء إن فی دیننا لسعۃ۔ [۵]

۹. مسند بزار میں بطریق عبدالکریم الجزری عن عطاء عن عائشہؓ روایت ہے۔ ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم کان یقبل بعض نسائہ ثم یصلی ولا یتوضاء [۶] اس کے رجال کی توثیق حافظ زیلعیؒ نے ائمہ فن سے نقل کی ہے حافظ عسقلانی "الدرایۃ" میں فرماتے ہیں۔ رجالہ ثقات [۷]

۱۰. حافظ زیلعی نے بحوالہ دارقطنی یہ حدیث چار طرق سے پیش کی ہے جن کے بعض راویوں پر کلام بھی ہے۔

۱۱. ابوداؤد اور نسائی میں بطریق ابراہیم تیمی عن عائشہؓ اس حدیث کی تخریج کی گئی ہے۔ أن النبی صلی اللہ علیہ وسلم کان یقبل بعض نسائہ ثم یصلی ولا یتوضاء [۸]

۱۲. ابوداؤد، ترمذی اور ابن ماجہ نے بطریق اعمش عن حبیب بن ابی ثابت عن عائشہؓ اس حدیث کی تخریج کی ہے [۹]

حدیث عائشہ پر صاحب مشکوٰۃ کے اعتراض کی تقریر اور اس کا جواب | اس حدیث پر صاحب مشکوٰۃ نے بحوالہ ترمذی پہلا اعتراض یہ کیا ہے کہ لا یصح عند اصحابنا بحال اسناد عروۃ عن عائشۃ۔ اس عبارت سے متبادر سمجھ میں یہ آتا ہے کہ سند کا جو حصہ عروہ عن عائشہ ہے یہ محل

---

[۱] نصب الرایہ ص۷۱ ج ۱ [۲] سنن ابن ماجہ ص۳۹ باب الوضوء من القبلۃ [۳] نصب الرایہ ص۷۲ ج ۱
[۴] نصب الرایہ ص۷۲ ج ۱ [۵] ایضاً ص۷۲ [۶] الدرایۃ ص۱۶ ملحقاً فی آخر الہدایۃ المجلدین الاولین
[۷] ابوداؤد ص۲۴ ج ۱۔ نسائی ص۳۹ ج ۱ [۸] ابوداؤد ص۲۴ ج ۱ ابن ماجہ ص۳۹ ترمذی ص۲۵ ج ۱

اعتراض ہے ان دونوں کی عدالت پر تو کلام ہو نہیں سکتا ہی اعتراض ہو سکتا ہے کہ یہ سند اس لئے صحیح نہیں کہ عروہ کا عائشہ سے سماع نہیں۔ لیکن بحوالہ ترمذی صاحب مشکوٰۃ کا یہ نقل کرنا صحیح نہیں۔ امام ترمذی نے اس کی سند کو ضعیف تو قرار دیا ہے لیکن اس کا منشاء یہ نہیں بتلایا کہ عروہ کا عائشہ سے سماع نہیں اور یہ بات امام ترمذی فرما بھی نہیں سکتے اس لئے کہ جامع الترمذی کے بہت سے مواقع میں سماع عروہ عن عائشہ کی تصریح موجود ہے اس کا انکار کیسے کر سکتے ہیں البتہ یہ اعتراض نقل کیا ہے کہ حبیب ابن ابی ثابت کا عروہ سے سماع نہیں ہے

اشکال کی صحیح تقریر

اس حدیث کی سند پر اعتراض کی تقریر یوں ہونی چاہیئے کہ عروہ نام کے دو شخص ہیں عروہ بن زبیر جو حضرت عائشہ رضؓ کے تلمیذ اور بھانجے ہیں۔ دوسرے عروہ مزنی یہاں اگر عروہ ابن زبیر مراد لئے جائیں تو ان کا حضرت عائشہ رضؓ سے سماع ثابت ہے۔ یہ ان کے تلمیذ ہیں لیکن حبیب ابن ابی ثابت کا سماع عروہ سے نہیں۔ تو سند میں انقطاع ہو گیا۔ اور اگر عروہ مزنی مراد لئے جائیں تو حبیب کا سماع اس عروہ سے ہے۔ لیکن عروہ مزنی کا سماع حضرت عائشہ رضؓ سے ثابت نہیں اس صورت میں بھی انقطاع ہو گیا بہرکیف اس کی سند منقطع ہے۔

جواب

اس اعتراض کا جواب یہ ہے کہ اس سند میں عروہ سے مراد عروۃ بن زبیر ہیں۔ اس لئے کہ دارقطنی اور مسند احمد اور ابن ابی شیبہ کی روایت میں تصریح ہے کہ یہ عروہ بن زبیر ہیں نیز اس حدیث میں ہے کہ عروہ نے عائشہ رضؓ کو کہا مَنْ هِیَ اِلَّا اَنْتِ یہ بات عروہ بن زبیر ہی کہہ سکتے ہیں۔ عروہ مزنی نہیں کہہ سکتے اس لئے کہ عروہ بن زبیر حضرت عائشہ رضؓ کے بھانجے ہیں۔ حضرت عائشہ کی ہمشیرہ حضرت اسماءؓ کے بیٹے ہیں۔ بھانجے کو ایسی بے تکلفی ہو سکتی ہے اور مزنی تو بالکل اجنبی ہیں وہ حضرت عائشہ کو بے تکلفی سے ایسی بات کیسے کہہ سکتے ہیں غرضیکہ یہاں عروہ بن زبیر مراد ہیں اور ان کا سماع یقیناً حضرت عائشہ سے ثابت ہے۔ بخاری اور حدیث کی دوسری کتابوں کی سندوں میں سماع کی تصریح موجود ہے۔ رہا اس پر یہ اشکال کہ حبیب بنؒ ثابت کا سماع عروہ بن زبیر سے ثابت نہیں واقعی محدثین نے یہ بات کہی ہے کہ حبیب کا سماع عروہ مزنی سے تو ہے۔ لیکن عروہ بن زبیر سے نہیں ہے۔ ابوداؤد نے باب الوضوء من القبلۃ میں فرمایا ہے۔ قال ابوداؤد وروی عن الثوری قال ما حدثنا حبیبُ الّا عن عروۃ المزنی یعنی لم یُحدِّث ہم عن عروۃ بن الزبیر بشیءٍ[1] اس کا جواب یہ ہے کہ بہت سے محدثین نے حبیب کا سماع عروہ بن زبیر سے تسلیم کیا ہے۔ امام ابوداؤد کا اپنا میلان بھی اسی طرف معلوم ہوتا ہے وہ سفیان کی بات کو تسلیم نہیں کرتے۔ اس لئے کہ انہوں نے اس عبارت کے بعد فرمایا ہے قال ابوداؤد وقد روی

---

[1] د سنن ابی داؤد ص۲۴ ج۱۔

حمزۃُ الزَّیَّاتُ عَنْ حَبِیبٍ عَنْ عُرْوَۃَ بنِ الزُّبَیرِ عَنْ عَائِشَۃَ حَدِیثًا صَحِیحًا۔ اس عبارت میں امام ابوداؤد نے فرمادیا ہے کہ حبیب نے عروہ عن عائشہ ایک صحیح حدیث کی روایت کی ہے اور حدیث کے صحیح ہونے کے لئے اتصال شرط ہے اور اتصال تب ہی ہوسکتا ہے جبکہ عروہ بن زبیر سے سماع ثابت ہو..... تو امام ابوداؤد نے اس عبارت میں سماع کو تسلیم کرلیا ہے۔ امام ابوداؤد نے اُس حدیث کی تخریج نہیں فرمائی جس کا یہ حوالہ دے رہے ہیں۔ امام ترمذی نے کتاب الدعوات میں اس کی تخریج کی ہے اور اس کو حسن غریب کہا ہے غرضیکہ ثوری سماع کے نافی ہیں اور امام ابوداؤد مثبت ہیں۔ جب مثبت اور نافی میں تعارض ہوجائے تو ترجیح مثبت کو ہوتی ہے اس لئے کہ نفی کا مدار عدم علم پر ہوتا ہے اور اثبات کا مدار علم ہوتا ہے۔ وَمَنْ یَّعْلَمُ حُجَّۃٌ عَلٰی مَنْ لَّمْ یَعْلَمْ۔ اگر ان جوابات کو تسلیم نہ کیا جائے اور اس سند کے غیر معتبر ہونے پر اصرار کیا جائے تو بھی حنفیہ کے لئے کوئی مُضر نہیں۔ اس لئے کہ حضرت عائشہ کی حدیث۔ اور بہت سی سندوں سے ثابت ہے جو اس اعتراض سے خالی ہیں۔ ان میں چند طرق ہم نے ذکر کردیئے ہیں۔

اہم تنبیہ: اس حدیث پر اور اس قسم کی دوسری احادیث پر منکرین حدیث یہ اعتراض کیا کرتے ہیں کہ حضرت عائشہ رضؓ کا یہ بتلانا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی بیوی کا بوسہ لیا خلاف حیاء ہے۔ پھر حضرت عروہ کا یہ سوال ھل ھی الا انت اس سے بھی زیادہ خلاف حیاء ہے۔ حضرت عائشہ رضؓ اور عروہ سے ایسی بات سرزد نہیں ہوسکتی۔ ان کا دامن یقیناً اس سے پاک ہے اور ایسی باتیں ان کی طرف عجمی سازش کے تحت منسوب کردی گئی ہیں معلوم ہوا احادیث صحیح طور پر محفوظ نہیں رہی اور اس وقت جو ذخیرہ ہمارے سامنے ہے وہ عجمی سازش کا نتیجہ ہے۔

اس اعتراض کا جواب یہ ہے کہ حضرت عائشہ رضؓ یقیناً اونچے درجہ کی باحیا ہیں لیکن اس کے ساتھ ساتھ انہیں اُمت تک مسائل پہنچانے کی فکر بھی ہے۔ اور یہ مسئلہ ایسا ہے جس کا تعلق عورتوں کے ساتھ ہے ایسے مسائل صرف ازواج مطہرات ہی اُمت تک پہنچا سکتی ہیں۔ اگر یہ شرم کی وجہ سے ایسے مسائل کو چھپالیتیں تو اُمت ان مسائل کے متعلق جہالت میں رہتی۔ اس لئے انہوں نے اپنی طبیعت پر بوجھ ڈال کر اور مجاہدہ کرکے ایسے مسائل بھی اُمت تک پہنچائے۔

رہا یہ سوال کہ عروہ کے قول "ھل ھی الا انت" کا مسئلہ کے ساتھ کیا تعلق ہے؟ اس کا جواب یہ ہے کہ حضرت عائشہ رضؓ نے اتنا تو بتادیا تھا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی کسی بیوی کی تقبیل کی لیکن حیاء کی وجہ سے یہ نہیں بتایا کہ وہ بیوی خود حضرت عائشہ ہی تھیں یا کوئی اور۔ کسی امر کے معلوم ہونے کی دو صورتیں ہوتی ہیں ایک یہ کہ وہ واقعہ اپنے ساتھ پیش آیا ہو اور دوسری صورت یہ کہ کسی سے سنا ہوا ہو۔ ظاہر ہے کہ پہلی صورت میں تثبت

زیادہ ہوتا ہے۔ عروہ نے چونکہ اس حدیث کو اہم اختلافی مسئلہ میں پیش کرنا تھا اس لئے انہوں نے یہ تحقیق کر لینا ضروری سمجھا کہ یہ واقعہ اپنی آپ بیتی ہے یا دوسرے کا سنا ہوا ہے اس سوال و جواب کے بعد ناظرین پر اس حدیث کی پختگی خوب منکشف ہوگئی اس سے معلوم ہوگیا کہ اُمّ المؤمنین خود اپنی آپ بیتی نقل فرما رہی ہیں۔

قولہ الوضوء من کل دم سائل ص۴۲

نجاست خارجہ من غیر السبیلین کا حکم

اس بات پر تو فقہاء کا اتفاق ہے کہ جو نجاست سبیلین (قبل اور دبر) سے نکلے وہ ناقض وضوء ہے۔ جو نجاست غیر سبیلین سے نکلے وہ ناقض وضوء ہے یا نہیں؟ اس میں فقہاء کا اختلاف ہوا ہے[۱]۔ امام مالکؒ اور امام شافعیؒ کے نزدیک خروج النجاست من غیر السبیلین ناقض وضوء نہیں ہے۔ امام ابوحنیفہ امام احمد امام اسحاق اور اکثر فقہاء کا مذہب یہ ہے کہ غیر سبیلین سے نجاست کا نکلنا ناقض وضوء ہے۔ تفصیلات میں اگرچہ اختلاف ہے لیکن حنفیہ اور حنابلہ فی الجملہ اسکے ناقض ہونے پر متفق ہیں۔

حنفیہ کے دلائل

حدیث تمیم داریؓ ۱۔ حنفیہ کی ایک دلیل حدیث تمیم داری ہے جس کو یہاں صاحب مشکوۃ نے بحوالہ دارقطنی نقل کیا ہے حدیث کا متن یہ ہے الوضوء من کل دم سائل۔ اس حدیث کی سند پر صاحب مشکوۃ نے امام دارقطنی سے دو اعتراض نقل فرمائے ہیں۔ پہلا اعتراض تو یہ ہے کہ اس حدیث کو تمیم داری سے نقل کرنے والے عمر بن عبدالعزیز ہیں۔ اور عمر بن عبدالعزیز کو نہ تو تمیم داری سے روایت حاصل ہے نہ رؤیت۔ لہٰذا یہ حدیث مرسل ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ واقعی یہ حدیث منقطع اور مرسل ہے لیکن مرسل ہمارے اور جمہور کے نزدیک حُجّت ہے۔ نیز ہمارے مذہب کا مدار اسی حدیث پر نہیں بلکہ اس مضمون کی دوسری احادیث بھی موجود ہیں۔

دوسرا اعتراض یہ نقل کیا ہے کہ اس حدیث کی سند میں دو راوی یزید بن خالد اور یزید بن محمد مجہول ہیں۔ جواب یہ ہے کہ اگر ان کی جہالت کو تسلیم کرلیا جائے تو ہم یہ کہیں گے کہ ہمارا مدار اسی حدیث اور اسی سند پر نہیں بلکہ اس حدیث کی اور سندیں اور دوسری حدیثیں اس مضمون پر دلالت کرنے والی موجود ہیں۔ جیسے زید بن ثابت کی حدیث انہی لفظوں کے ساتھ اس کی تخریج ابن عدی نے اپنی "الکامل" میں کی ہے[۲] اس

۱۔ اوجز المسالک ص۸۳ ج۱۔ ۲۔ نصب الرایۃ ص۳۷ ج۱۔

سند پر وہ اعتراضات نہیں جو حدیث تمیم داری کی سند پر ہیں۔ البتہ اس کی سند کا مدار احمد بن الفرج پر ہے جس کو بعض نے ناقابل احتجاج قرار دیا ہے لیکن بعض محدثین نے ان کی حدیث کا تحمل کر لیا ہے۔

۲۔ حدیث معدان عن ابی الدرداء ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قاء فتوضاء فلقیت ثوبان فی مسجد دمشق فذکرت لہ ذلک فقال، صدق انا صببت لہ وضوءہ[1] اس حدیث کی تخریج ترمذی، ابوداؤد اور حاکم نے کی ہے اور حاکم نے اس کو صحیح علی شرط الشیخین قرار دیا ہے۔

۳۔ حدیث عائشہ مرفوعاً من اصابہ قیٔ او رعاف او قلس او مذی فلینصرف فلیتوضأ ثم لیبن علی صلاتہ وھو فی ذلک لا یتکلم[2] اس کی تخریج ابن ماجہ اور دارقطنی نے کی ہے یہ حدیث دو مسئلوں میں حنفیہ کی دلیل ہے۔ ایک اسی زیر بحث مسئلہ میں اور دوسرے اس بات میں کہ اگر نماز میں حدث اصغر لاحق ہو جائے تو وضوء کر کے بعض شرائط کے ساتھ اسی نماز پر بناء کی جا سکتی ہے۔

۴۔ حدیث ابی سعید خدری مضمون حدیث عائشہ والا ہے۔ اس کی تخریج دارقطنی نے کی ہے[3]

۵۔ صحیح بخاری اور حدیث کی دوسری کتابوں میں حضرت عائشہ کی حدیث ہے جس میں یہ ہے کہ حضرت فاطمہ بنت ابی حبیش نے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس اپنے استحاضہ کی شکایت کی اور پوچھا کہ کیا حیض کی طرح استحاضہ کی وجہ سے بھی نماز چھوڑنی ہوگی۔ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے نمازیں پڑھنے کا حکم فرمایا اور فرمایا۔ انما ذلک عرق ولیس بالحیضۃ[4]۔ یعنی یہ کسی رگ کا خون ہے۔ حیض یعنی رحم سے آنے والا خون نہیں ہے۔ اور ابوداؤد۔ ابن ماجہ، طحاوی اور بیہقی وغیرہ کی روایات یہ بھی ہیں کہ آپ نے ان کو ہر نماز کے لئے وضوء کرنے کا بھی امر فرمایا تھا[5]

اس حدیث سے معلوم ہوا کہ دم استحاضہ موجب وضوء ہے اور یہ بھی معلوم ہوا کہ اس کے موجب وضوء ہونے کی علت اس کا احد السبیلین سے نکلنا نہیں بلکہ اصل علت کسی رگ کا خون ہونا ہے۔ جیسا کہ انما ذلک عرق سے معلوم ہوا اور خون جسم کے جس حصہ سے بھی نکلے گا وہ کسی رگ ہی کا خون ہوگا اس کا بھی وہی حکم ہونا چاہیئے جو

---

[1] جامع ترمذی صہ۲۵ ج۔۱ سنن ابی داؤد صہ ج ۱ مستدرک حاکم صہ۴۲۶ ج۔۱ مع فرق فی الالفاظ

[2] سنن ابن ماجہ صہ باب ماجاء فی البناء علی الصلاۃ ونصب الرآیۃ صہ۳۸ ج۔۱

[3] نصب الرآیۃ صہ۳۹ ج۔۱ [4] صحیح بخاری صہ۴۴ ج۔۱ [5] سنن ابی داؤد صہ۴۲ ج ۱ "باب من قال تغتسل من طہر الی طہر" سنن ابن ماجہ صہ۴۶ باب "ماجاء فی المستحاضۃ التی قد عدت ایام اقرائھا" شرح معانی الآثار صہ۶۱ " باب المستحاضۃ کیف تتطہر للصلوٰۃ" السنن الکبریٰ للبیہقی از صہ۳۴۳ تا صہ۳۴۹ ج ۱

دم استحاضہ کا ہے بوجہ اشتراک علت کے۔

جو حضرات کہتے ہیں کہ نجاست خارجہ من غیر السبیلین ناقض وضو نہیں ہے وہ استدلال کرتے ہیں حضرت جابرؓ کی حدیث سے جس کا حاصل یہ ہے کہ کسی غزوہ کے موقع پر نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک مہاجر اور ایک انصاری صحابی کو پہرے کے لیے مقرر فرمایا تھا کہ باری باری ایک آرام کرے اور دوسرا جاگے۔ انصاری نے اپنی باری میں نماز شروع کر دی۔ کسی دشمن نے انہیں دیکھ لیا اور تیر مارا۔ انہوں نے تیر اپنے جسم سے نکالا اور نماز جاری رکھی دوسرا تیر لگنے پر بھی ایسا ہی کیا تیسرا لگنے کے بعد نماز پوری کر کے سلام پھیرا اور اپنے مہاجر ساتھی کو جگایا۔ دیکھو یہاں انصاری صحابی نے تیر لگنے کے باوجود نماز جاری رکھی۔ ظاہر ہے تیر لگنے سے خون نکلا ہی ہوگا اگر غیر سبیلین سے خون کا نکلنا ناقض وضو ہوتا تو یہ صحابی نماز جاری نہ رکھتے۔

اس واقعہ کی تخریج ابو داؤد نے "باب الوضوء من الدم" میں کی ہے[1] اور امام بخاری نے اسے تعلیقاً پیش فرمایا ہے[2]

جوابات

۱۔ اس استدلال کا الزامی جواب تو یہ ہے کہ غیر سبیلین سے نکلنے والے دم سے وضوء ٹوٹنا تو مختلف فیہ مسئلہ ہے لیکن دم سائل اگر کپڑوں کو لگ جائے تو اس صورت میں تمہارے نزدیک بھی نماز نہیں ہوتی۔ ظاہر ہے کہ جب تیر لگنے سے خون نکلا ہوگا تو یہ خون کپڑوں کو لگا ہوگا۔ پھر بھی انہوں نے نماز جاری رکھی۔ اس مسئلہ میں یہ حدیث آپ کے بھی خلاف ہوگی۔ فما ہو جوابکم فہو جوابنا۔

۲۔ ان کو ابھی تک اس مسئلہ کا پتہ نہیں تھا کہ خون نکلنے سے وضوء ٹوٹ جاتا ہے یا خون کپڑوں کو لگے ہونے کی صورت میں نماز نہیں ہوتی مسئلہ سے لاعلمی کی وجہ سے ایسا کیا دلیل تو بنتی تب جبکہ اس کا ذکر نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے سامنے ہوتا اور آپ اس کی تقریر فرماتے۔

۳۔ یہ صحابی نماز کی لذت میں اتنے منہمک و مستغرق تھے کہ ان کو احساس ہی نہ ہوا کہ میرے جسم سے خون نکلا ہے اور کپڑے بھی خون آلود ہو چکے ہیں اس لئے میری نماز ٹوٹ چکی ہے۔ غلبۂ حال میں انہوں نے نماز کو جاری رکھا

---

[1] سنن ابی داؤد ص۲۶ ج ۱۔ [2] صحیح البخاری ص۲۹ ج ۱

باب آداب الخلاء

عن ابی ایوب الانصاری .... اذا اتیتم الغائط فلا تستقبلوا القبلة ولا تستدبروها الخ ص۴۲۔

مسئلہ استقبال واستدبار قبلہ عند قضاء الحاجة

توضیح مسئلہ مسئلہ کی کل چار صورتیں ہیں ۱۔ استقبال قبلہ فی البناء ۲۔ استدبار قبلہ فی البناء ۳۔ استقبال قبلہ فی الفضاء ۴۔ استدبار قبلہ فی الفضاء۔ قضاء حاجت کے وقت بیت اللہ کی طرف منہ کرنا یا پشت کرنا اس کا کیا حکم ہے۔

مذاہب علماء اس میں علماء امت کے مذاہب مختلف ہیں۔

(۱) ـــــ استقبال واستدبار دونوں مطلقاً بناء اور فضاء دونوں میں ناجائز یعنی مکروہ تحریمی ہیں یہ مذہب امام ابوحنیفہؒ کا ہے امام احمد کی بھی ایک روایت یہی ہے۔ جمہور صحابہؓ وتابعین کا مسلک یہی ہے۔

(۲) ـــــ استقبال واستدبار دونوں مطلقاً جائز ہیں بناء میں بھی فضاء میں بھی۔ یہ مذہب داؤد ظاہری عروۃ بن زبیر اور ربیعۃ الرائے کا ہے۔

(۳) ـــــ استقبال ناجائز ہے بناء میں بھی فضاء میں بھی۔ استدبار جائز ہے دونوں میں۔ یہ امام ابوحنیفہ اور امام احمد کی ایک ایک روایت ہے۔

(۴) ـــــ بناء میں استقبال واستدبار دونوں جائز ہیں۔ فضاء میں دونوں ناجائز ہیں۔ یہ امام مالک اور امام شافعی کا مذہب ہے۔ امام احمد کی ایک روایت ہے۔

(۵) ـــــ استدبار فی البناء جائز ہے۔ باقی تینوں صورتیں ناجائز ہیں۔ یہ امام ابو یوسف کا قول ہے۔

(۶) ـــــ چاروں صورتیں ناجائز ہیں بیت اللہ شریف کی طرف بھی۔ بیت المقدس کی طرف بھی۔ یہ مذہب محمد بن سیرین اور ابراہیم النخعی کا ہے۔

(۷) ـــــ استقبال واستدبار قبلہ سے نہی سب کے لئے نہیں ہے۔ یہ نہی صرف مدینہ والوں کیلئے ہے اور ان لوگوں کیلئے ہے جو انکی سمت پر واقع ہیں۔ یہ ابوعوانہ کا مذہب ہے جو شاگرد ہیں امام مزنی کے۔

لہ مذاہب کی یہ تفصیل معارف السنن ص ۹۳، ۹۴ ج ۱ پر مذکور ہے

(۸) علامہ عینی نے البنایہ میں امام صاحبؒ کی ایک روایت یہ ذکر کی ہے کہ استقبال و استدبار دونوں مطلقاً مکروہ تنزیہی ہیں شاہ ولی اللہ محدث دہلوی نے المسوّی اور المصفّی میں اسی روایت کو ذکر کیا ہے۔

دلائل احناف

(۱) حدیث ابی ایوب الانصاری جو یہاں مشکوٰۃ میں بحوالہ شیخین مذکور ہے شیخین کے علاوہ دوسرے محدثین نے بھی اس کی تخریج کی ہے اس کی صحت پر سب کا اتفاق ہے بلکہ بقول امام ترمذی اس باب کی حدیثوں میں سے سب سے زیادہ اصح یہی حدیث ہے۔ اس میں استقبال و استدبار دونوں سے مطلقاً نہی کی گئی ہے یعنی بناء اور فضاء کا کوئی فرق نہیں کیا گیا

(۲) عبداللہ بن الحارث بن جزء کی حدیث مرفوع لا یبولن احدکم مستقبل القبلۃ اسکی تخریج ابن ماجہ[۱] اور ابن حبان[۲] نے کی ہے۔

(۳) معقل بن ابی معقل کی حدیث۔ نہی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ان نستقبل القبلتین ببول او غائط اس کی تخریج ابن ماجہ[۳] اور ابو داؤد[۴] نے کی ہے۔

(۴) سلمان فارسی کی حدیث مرفوع جو یہاں بحوالہ مسلم مذکور ہے۔ لقد نہانا ان نستقبل القبلۃ لغائط او بول۔ اس میں بھی استقبال قبلہ سے مطلقاً نہی ہے بناء اور فضاء کا کوئی فرق نہیں کیا گیا۔

(۵) حدیث ابی ہریرہ رضی اللہ عنہ مرفوعاً انما انا لکم بمنزلۃ الوالد اعلمکم اذا اتی احدکم الغائط فلا یستقبل القبلۃ ولا یستدبرھا۔ اس کی تخریج مسلم[۵]، نسائی، ابو داؤد ابن ماجہ وغیرہ بہت سے محدثین نے کی ہے۔ صاحب مشکوٰۃ نے اس کو بحوالہ ابن ماجہ و دارمی ذکر کیا ہے۔ اس میں بھی استقبال و استدبار سے مطلقاً نہی ہے۔

مذہب حنفی کے وجوہ ترجیح

اس مسئلہ میں حنفیہ کا مذہب بہت سے وجوہ سے راجح ہے۔ چند وجوہِ ترجیح یہ ہیں۔

(۱) مطلقاً ممنوع ہونے کے دلائل سند کے اعتبار سے اصح ہیں۔ قوت سند کے اعتبار سے اسی موقف کو ترجیح ہے۔ امام ترمذیؒ کا اعتراف ہے کہ اس باب کی احادیث میں سب سے اصح ابو ایوب الانصاری کی حدیث ہے اور یہ مطلقاً نہی پر دال ہے۔

(۲) اس مذہب کی حدیثیں اصرح ہیں۔ یعنی پہلے مذہب والوں کے موقف پر بہت صراحت

---

[۱] سنن ابن ماجہ ص۲۷ باب النہی عن استقبال القبلۃ بالغائط والبول [۲] معارف السنن ص۹۵ ج ۱
[۳] سنن ابن ماجہ ص۲۷ [۴] سنن ابی داؤد ص۲ ج ۱ [۵] صحیح مسلم ص۱۳۱ ج ۱ سنن نسائی ص۱۶ ج ۱ سنن ابو داؤد ص۳ ج ۱ سنن ابن ماجہ ص۲۷ باب الاستنجاء بالحجارۃ۔

سے دلالت کرتی ہیں۔

(۳)۔۔۔ اس مذہب کی حدیثیں اکثر ہیں یعنی تعداد میں زیادہ ہیں۔

(۴)۔۔۔ پہلے مذہب کے دلائل سب قولی حدیثیں ہیں۔ دوسرے مذہبوں کے دلائل فعلی ہیں۔ جب قول اور فعل میں تعارض ہو تو ترجیح قول کو ہوتی ہے۔

(۵)۔۔۔ ہم نے جو دلائل پیش کئے ہیں یہ محرم ہیں یعنی حرمت اور ناجائز ہونے پر دلالت کرنے والے ہیں۔ دوسرے مذاہب کے دلائل مبیح ہیں۔ یعنی اباحت پر دلالت کرنے والے ہیں۔ قاعدہ یہ ہے کہ جب مبیح اور محرم میں تعارض ہو جائے تو ترجیح محرم کو ہوتی ہے۔ اس قاعدہ سے بھی ترجیح پہلے مسلک کو ہونی چاہیئے۔

(۶)۔۔۔ جب کسی مسئلہ میں روایات مختلف نظر آئیں تو ترجیح اس مسلک کو ہونی چاہیئے جس کے مطابق جمہور صحابہؓ اور تابعین کا عمل ہو اس مسئلہ میں جمہور صحابہؓ و تابعین مطلق ممانعت کے قائل ہیں[1]۔

(۷)۔۔۔ جو حدیثیں ہم نے ممانعت کی پیش کی ہیں یہ تشریع عام کی حیثیت رکھتی ہیں۔ یعنی ان میں شریعت کا ضابطہ کلیہ بتایا گیا ہے اور حضرت ابن عمر اور حضرت جابر کی حدیثیں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا جزئی فعل بیان کر رہی ہیں۔ جب ضابطہ کلیہ میں اور فعل جزئی میں تعارض ہو جائے تو ضابطہ کلیہ کو ترجیح دینی چاہیئے۔ اس واقعہ جزئیہ میں اور فعل میں مناسب تاویل کر کے اس کو ضابطہ کلیہ کے مطابق کرنے کی کوشش کرنی چاہیئے۔

(۸)۔۔۔ درایت کے لحاظ سے بھی مطلقاً ممانعت والا مذہب زیادہ قوی ہے۔ اس لئے کہ بناء میں بیٹھنے سے تھوڑی سی دیوار آگے آتی ہے۔ اگر اس کی وجہ سے قبلہ کی طرف منہ کرنا جائز ہو جاتا ہے تو فضاء میں بھی جائز ہونا چاہیئے۔ کیونکہ فضاء میں بیٹھنے کی صورت میں اس بیٹھنے والے اور بیت اللہ کے درمیان بڑے بڑے پہاڑ، محلات، اشجار، جنگلات اور ٹیلے حائل ہیں اگر ایک دیوار آگے ہونے کی وجہ سے رخصت ہو سکتی ہے۔ اتنی چیزیں آگے ہونے کی صورت میں کیوں رخصت نہیں؟ معلوم ہوا کہ بناء اور فضاء میں فرق کرنا غیر معقول بات ہے روایت کے بھی خلاف ہے درایت کے بھی خلاف ہے۔

(۹)۔۔۔ ممانعت کی حدیثیں اس لئے بھی راجح ہیں کہ ان میں وصف معلوم پر حکم لگایا گیا ہے یہ فرمایا گیا ہے۔ اذا اتیتم الغائط الخ۔ مطلب یہ ہے کہ جب بھی اتیان الغائط کا وصف پایا جائے تو استقبال و استدبار کعبہ نہ کیا کرو۔ استقبال و استدبار کی نہی کو وصف معلوم اور

---

[1] انظر معارف السنن ص ۹۹ ج ا۔

سبب معلوم سے متعلق کیا گیا ہے اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا بیت اللہ کیطرف پشت کر کے بیٹھنا جو ابن عمر کی حدیث میں آرہا ہے اس کا سبب متعین نہیں کہ آپ کیوں اس طرح بیٹھے آیا جائز ہونے کی وجہ سے بیٹھے یا کسی اور عذر سے تو حضرت کا یوں بیٹھنا مجہول السبب ہے۔ معلوم السبب کو مجہول السبب پر ترجیح دینی چاہیئے۔

(۱۰) استقبال و استدبار سے جو نہی کی گئی ہے۔ یہ احترام قبلہ کے لئے ہے۔ احترام قبلہ کے لئے اور بھی کئی حکم ہیں۔ مثلاً نماز میں استقبال قبلہ شرط ہے۔ یہ شرط محض احترام قبلہ کے لئے ہے۔ اس میں بناء اور فضاء کا فرق کوئی بھی نہیں مانتا۔ اس حکم میں بھی بناء اور فضاء کا فرق نہیں ہونا چاہیئے۔

اس مسئلہ میں حنفیہ کے دلائل اتنے قوی ہیں کہ دوسرے مذاہب کے بہت سے محقق علماء بھی اس سے متاثر ہو کر مذہب حنفی کو ہی ترجیح دے رہے ہیں۔ مثلاً قاضی ابو بکر ابن العربی مالکی مذہب کے ہیں اور مالکی مذہب میں بناء اور فضاء کا فرق ہے۔ لیکن انہوں نے شرح ترمذی میں کھل کر مسلک حنفی کو ترجیح دی ہے۔ مطلقاً ممانعت کے قائل ہوئے ہیں اور وجوہ ترجیح بھی پانچ پیش کئے ہیں جن میں سے اکثر کی تقریر ہم کر چکے ہیں۔ مثلاً یہ کہ نہی والی حدیث قول ہے۔ اور ابن عمر اور جابر کی حدیثیں فعل ہے قول کو ترجیح ہوتی ہے۔ دوسری یہ کہ فعل کا اپنا صیغہ تو ہے نہیں جس میں عموم ہو۔ فعل ایک جزئی حالت کا نام ہے جس میں کئی اعذار ہو سکتے ہیں کئی احتمالات ہو سکتے ہیں۔ اور اس ضابطہ کلیہ میں کوئی احتمال نہیں تیسری بات یہ کہ نبی کا قول تو ہوتا ہی شریعت کا ضابطہ بتانے کے لئے ہے اور فعل کبھی بطور عادت بھی ہوتا ہے۔ چوتھی بات یہ کہ اگر یہاں تشریع مقصود ہوتی تو چھپ کر نہ بیٹھتے شریعت کا ضابطہ تو ایسے فعل سے نکالا جا سکتا ہے جو سب کے سامنے کیا گیا ہو۔ اس کے بارے میں یہ کہہ سکتے ہیں کہ یہ بات سمجھانے کے لئے حضور نے یہ کام کیا تھا اور یہ کام چھپ کر کیا ہے اس کو آپ تشریع پر کیسے محمول کرتے ہیں وغیرہ غرضیکہ بہت سے وجوہ سے بڑی قوت کے ساتھ وہ مطلق ممانعت کے قول کو ترجیح دے رہے ہیں۔ حالانکہ مالکی مذہب کے ہیں۔ معلوم ہوا کہ اس مسئلہ میں ہمارے دلائل کی قوت سے دوسرے حضرات بھی متاثر ہیں۔

مالکیہ اور شافعیہ کی دلیل

مذاہب اربعہ میں سے امام مالک اور امام شافعی کا مذہب یہ ہے کہ اس مسئلہ میں بناء اور فضاء کا فرق ہے۔ ان کا مستدل حدیث ابن عمر ہے۔ جس کی تخریج شیخین نے بھی کی ہے۔ امام ترمذی نے اس کو حسن صحیح کہا ہے تقریر استدلال ان کی یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے استقبال و استدبار سے نہی بھی

فرمائی ہے اور خود گھر میں قضاء حاجت کرتے وقت عملاً استدبار کیا ہے اس کی وجہ یہی ہو سکتی ہے کہ یہ نہی فضاء میں ہے بناء میں نہیں. اگر دونوں جگہ نہی ہوتی تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم کبھی استدبار نہ کرتے۔

جوابات حدیث ابن عمرؓ حضرت ابن عمر کی حدیث سند کے لحاظ سے بہت پختہ ہے۔ لیکن اس سے استدلال کمزور ہے اس لئے کہ اس حدیث میں اس کی کوئی تصریح نہیں ہے کہ بناء میں ہونے کی وجہ سے استدبار کیا ہے۔ یہ بات صرف ایک احتمال کے درجہ میں ہے۔ کہ بناء میں ہونے کی وجہ سے ایسا کیا ہے جبکہ یہاں اور بھی کافی احتمالات موجود ہیں۔ اتنے احتمالات کے ہوتے ہوئے ایک احتمال پر اپنے مذہب کی بنیاد رکھنا صریح حدیثوں کو چھوڑ کر یہ کوئی مضبوط اور مستحسن بات نہیں ہے۔ اس حدیث میں اور بھی کئی احتمالات ہیں. جو ان کے استدلال سے مانع ہیں۔ انہی احتمالات کو جوابات کی شکل میں پیش کیا جائے گا۔

(۱) ظاہر ہے کہ حضرت ابن عمرؓ نے اس حالت میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو تحقیقی نظر سے نہیں دیکھا ہو گا. یہ سرسری سی رؤیت ہو گی۔ ایسی رؤیت پر حلال وحرام کے مسائل کی بنیاد رکھنا مشکل ہے۔ لیکن یہ جواب اچھا نہیں اس لئے کہ بعض روایات سے خود ابن عمر کا اس واقعہ سے استدلال کرنا سمجھ میں آتا ہے۔[۱] اس سے معلوم ہوا کہ ان کی رؤیت ایسے درجہ کی ضرور تھی جس سے استدلال کیا جا سکے۔

(۲) یہ بھی ضروری نہیں کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا استدبار کعبہ حقیقۃً ہوا ہو. ہو سکتا ہے کہ استدبار کعبہ کے قریب بات ہو گئی ہو۔ جغرافیائی لحاظ سے بھی ایسا ہی معلوم ہوتا ہے اگر مدینہ طیبہ میں بیٹھ کر پوری طرح بیت المقدس کی طرف منہ کیا جائے. تو تحقیقی طور پر استدبار قبلہ نہیں ہوتا. تقریبی طور پر ہوتا ہے۔

(۳) اگر استدبار قبلہ ہوا بھی ہو تو ہو سکتا ہے کہ خصوصیت سے آپ کے لئے جائز ہو. آپ کی اور بڑی بڑی خصوصیات ہیں۔ یہ بھی ہو سکتی ہے۔

(۴) یہ بھی احتمال ہے کہ کسی عذر مکانی کی وجہ سے استدبار کرنا پڑ گیا ہو. عذر کی حالت کے احکام اور ہوتے ہیں۔

---

[۱] صحیح مسلم ص ۱۳۱ ج ۱۔

⑤ ــــــ ہوسکتا ہے کہ استدبار کعبہ اس لئے کیا ہو کہ آپ کی نظر میں استقبال و استدبار کے حکم میں فرق ہو۔ بناء اور فضاء کا فرق نہ ہو۔ امام ابو حنیفہ اور امام احمد کی ایک ایک روایت گذر چکی ہے کہ وہ استدبار کو جائز سمجھتے ہیں۔ اس روایت کی دلیل یہی واقعہ بن سکتا ہے۔

⑥ ــــــ ہوسکتا ہے کہ استدبار کو اس لئے گوارہ کیا ہو کہ نہی آپ کی نظر میں تنزیہی ہے تحریمی نہیں اور کراہت تنزیہیہ اور جواز دونوں جمع ہو سکتے ہیں۔ امام صاحب کی ایک روایت گذر چکی ہے کہ استقبال و استدبار کی کراہت تنزیہی ہے اس کی دلیل یہ واقعہ بن سکتا ہے

⑦ ــــــ اس واقعہ سے بناء اور فضاء میں فرق کرنیوالوں کو استدلال کرنا درایت کے بھی خلاف ہے اس لئے کہ حضرت ابن عمرؓ نے اس حالت میں جب آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو دیکھا ہے تو دو حال سے خالی نہیں۔ آپ کے آگے آڑ تھی یا نہیں۔؟ اگر آگے کوئی آڑ نہیں تھی تو اسکا مطلب یہ ہوگا آپ فضاء میں بیٹھے تھے تو فضاء میں استدبار ثابت ہوا۔ اور فضاء میں استدبار کو تو یہ حضرات بھی جائز نہیں سمجھتے اور اگر آگے کوئی آڑ یا دیوار تھی تو سر مبارک ہی نظر آیا ہوگا۔ یا زیادہ سے زیادہ سینہ۔ اور استقبال و استدبار کا دارومدار عضو پر ہے یعنی قضاء حاجت کے وقت عضو کعبہ کی طرف نہ ہونے پائے۔ اگر عضو تو کعبہ سے ہٹا ہوا ہے کسی ضرورت کے لئے سر اس طرف ہوگیا۔ اس کا کوئی حرج نہیں۔ تو صرف سر کو دیکھکر یہ کیسے فیصلہ کیا جاسکتا ہے۔ کہ عضو کے اعتبار سے استدبار قبلہ ہوا ہے۔ غرضیکہ ابن عمر کی حدیث میں ایک فعل جزئی کی حکایت ہے جس میں کئی احتمالات ہیں۔ ایک فعل جزئی کے ایک احتمال کو لے کر اتنی صراح اور صحاح کو چھوڑا نہیں جاسکتا ہے۔

اصحاب ظواہر کی دلیل

داؤد ظاہری اور ان کے اتباع کا مذہب یہ ہے کہ استقبال و استدبار مطلقاً جائز ہے۔ ان کی دلیلیں دو حدیثیں ہیں۔

① ــــــ سنن ابن ماجہ[1] باب الرخصۃ فی ذٰلک فی الکنیف میں اس سند سے حدیث ہے۔ عن خالد الحذاء عن خالد بن ابی الصلت عن عراک بن مالک عن عائشۃؓ قالت ذکر عند رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قوم یکرھون ان یستقبلوا بفروجھم القبلۃ فقال اراھم قد فعلوھا استقبلوا بمقعدتی القبلۃ۔ اس سے معلوم ہوتا

---

[1] سنن ابن ماجہ ص ۲۸۔

ہے کہ استقبال قبلہ قضاء حاجت کے وقت جائز ہے اسی لئے تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حکم دیا کہ میرے بیٹھنے کی جگہ قبلہ رُخ کردو۔

(۴) حضرت جابر کی حدیث جو جامع ترمذی وغیرہ میں مذکور ہے۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے پیشاب کے وقت استقبال قبلہ سے منع کیا تھا۔ لیکن وفات سے ایک سال پہلے میں نے خود دیکھا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم خود استقبال کرکے قضاء حاجت کے لئے بیٹھے ہوئے ہیں اس سے معلوم ہوا کہ پہلی نہی منسوخ ہوچکی ہے تبھی تو آپ نے استقبال کیا ہے۔

جوابات حدیث عراک عن عائشہ:

(۱) اس کی سند میں خالد بن ابی الصلت ہیں۔ اس پر محدثین نے جرح کی ہے[1]۔ مثلاً علامہ ذہبی نے اس کے تذکرہ میں لکھا ہے ہذا حدیث منکر۔ ابن حزم نے مجہول کہا ہے۔ عبدالحق وغیرہ نے ضعیف کہا ہے۔

(۲) یہ حدیث منقطع ہے۔ اس لئے کہ خالد بن ابی الصلت کو عراک سے سماع حاصل نہیں کما قال[2] البخاری۔

(۳) یہ حدیث اور وجہ سے بھی منقطع ہے۔ عراک کو عائشہ سے سماع حاصل نہیں۔ امام بخاری[3]، ابو حاتم اور امام احمد کی یہی رائے ہے۔ اس لئے یہ منقطع ہے۔ امام احمد کا مقولہ یہ ہے۔ عراک من این سمع عائشۃ انما ھو عراک عن عروۃ عن عائشہ ولم یسمع عراک منھا۔ اس جواب پر یہ اشکال ہے کہ امام مسلم نے اپنی صحیح میں عراک عن عائشہ سند سے ایک حدیث پیش کی ہے۔ ظاہر ہے کہ امام مسلم متصل ہی پیش کرتے ہیں۔ معلوم ہوا کہ امام مسلم کی تحقیق یہ ہے کہ عراک کو عائشہ سے سماع حاصل ہے۔

جواب۔ واقعی امام مسلم کی تحقیق یہی معلوم ہوتی ہے۔ لیکن امام احمد، ابو حاتم، امام بخاری جیسے جلیل القدر آئمہ کی رائے ان کی معارض ہے۔ ان کے نزدیک عراک کو عائشہ سے سماع حاصل نہیں فنی لحاظ سے ان کی جلالت زیادہ ہے۔

(۴) ابو حاتم اور امام بخاری وغیرہ حضرات کی تحقیق یہ ہے کہ اس حدیث کا رفع صحیح نہیں۔[4]

---

[1] میزان الاعتدال ص ۶۳۲ ج ۱ تہذیب التہذیب ص ۹۸ ج ۳ [2] تہذیب التہذیب ص ۹۷ ج ۳
[3] معارف السنن ص ۱۰ ج ۱۔ تہذیب التہذیب ص ۹۸ ج ۳

یہ موقوف علی عائشہ ہے۔ علامہ ماردینی نے الجوہر النقی میں اس کو بخاری سے نقل کیا ہے۔ اس کے موقوف ہونے کی ایک دلیل یہ ہے کہ عراک کے شاگردوں میں سے سب سے ثقہ جعفر بن ربیعۃ المصری سمجھے گئے ہیں۔ انہوں نے اپنے استاذ عراک کی حدیث کو موقوفاً نقل کیا ہے۔

(۵) عمرؒ بن عبدالعزیز کے سامنے عراک نے یہ حدیث پیش کی۔ انہوں نے اس پر عمل نہیں کیا یعنی اس کو قابل عمل نہیں سمجھا جیسا کہ مسند عبدالرزاق میں ہے۔

(۶) درایت کے اعتبار سے بھی یہ حدیث قابل عمل نہیں اس لئے کہ آپ کا یہ ارشاد دو حال سے خالی نہیں۔ نہی کی حدیثوں کے بعد تھا یا پہلے تھا۔ اگر نہی کی حدیثوں کے بعد میں یہ فرمایا ہے تو اس میں بڑی تعجب کی بات ہے۔ کہ خود استقبال و استدبار سے منع کیا۔ جب لوگوں نے اس نہی پر عمل کر لیا تو آپ ان کو ڈانٹیں کہ کیوں ایسا کر رہے ہو ڈانٹنے کی بجائے شاباش دینی چاہیئے تھی۔ اور اگر ابن ماجہ کی حدیث والا ارشاد پہلے کا تھا اور استقبال و استدبار قبلہ سے نہی بعد میں فرمائی ہے تو اس نہی کے آجانے سے ابن ماجہ والی یہ حدیث منسوخ ہوگئی۔ تو کسی صورت میں بھی یہ قابل عمل نہیں ہے۔

(۷) شیخ الاسلام مولانا شبیر احمد عثمانی رح نے حضرت شیخ الہندؒ سے بنا بر تقدیر صحت حدیث یہ جواب نقل کیا ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا منشاء اس حدیث میں لوگوں کے غلو کو رد کرنا ہے۔ وہ دو طرح سے غلو کرتے تھے۔ ایک یہ کہ قضاء حاجت کے وقت استقبال قبلہ کو بالکل حرام سمجھتے تھے۔ یہ غلو تھا اس لئے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے واقعی نہی تو فرمائی تھی لیکن اس کا مطلب یہ نہیں تھا کہ استقبال قبلہ محرمات قطعیہ کی طرح ہے۔ نہی کا منشاء صرف یہ تھا کہ ایسا کرنا تہذیب اسلامی کے خلاف ہے۔ لوگ اس کو حرام قطعی ہی سمجھنے لگے۔ اس لئے اصلاح غلو کے لئے یہ ارشاد فرمایا۔ دوسرا غلو بعض لوگوں کا یہ تھا کہ وہ صرف قضائے حاجت کے وقت ہی شرمگاہ کو بیت اللہ کی طرف کرنا ناجائز نہیں سمجھتے تھے۔ بلکہ وہ تعظیم قبلہ میں اتنا غلو کرتے تھے کہ عام بیٹھنے اٹھنے میں بھی شرمگاہ قبلہ کی طرف کرنا جائز نہیں سمجھتے تھے۔ حالانکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ منشاء بالکل نہیں تھا ان کی رد کے لئے فرمایا کہ آئندہ میری نشست کا رخ قبلہ کی طرف کردو۔ تاکہ میں عام مجلسوں میں یوں بیٹھا کروں اور ان کے خیال کی تردید ہو جائے۔ مقعدتی سے مراد قضائے حاجت کی جگہ نہیں، عام نشست گاہ مراد ہے۔

لہ الجوہر النقی بذیل السنن الکبری للبیہقی ص ۹۲ ج ۱ کہ فتح الملہم ص ۳۱۶ ج ۱ نقلاً عن العلل الکبیر للترمذی فتح الملہم ص ۳۱۶ ج ۱

غرضیکہ حدیث سند کے لحاظ سے بھی انتہائی معلول ہے اس کے رفع میں بھی شبہ ہے. ظاہری مدلول بھی درایت کے خلاف ہے. پھر اس میں اور معانی کا احتمال بھی ہے. لہٰذا اس حدیث کی وجہ سے صحاح صراح کو چھوڑا نہیں جاسکتا.

حدیث جابرؓ کا جواب نہی کو منسوخ ماننے والوں کی سب سے بڑی دلیل حضرت جابر کی حدیث ہے لیکن اس کی وجہ سے نہی کی حدیثوں کو منسوخ قرار دینا انتہائی افسوسناک بات ہے اس لئے کہ نہی کی حدیثیں انتہا درجہ کی صحیح ہیں صحیحین میں بھی موجود ہیں اور اس کو امام ترمذیؒ نے بھی زیادہ سے زیادہ حسن غریب ہی کہا ہے. امام ترمذی کی تحسین پر علماء پورا اعتماد نہیں کرتے. اسکی سند میں محمد بن اسحاق ہے. جس پر بعض آئمہ نے شدید جرح کی ہے. امام مالک نے دجال من الدجاجلۃ کہا ہے.[1] اگر ان کی حدیث کو حسن مان لیا جائے جیسا کہ بعض اکابر کی رائے ہے تو بھی صحیحین کی حدیث کے موازن تو نہیں ہوسکتی. پھر نہی والی حدیثیں قولی ہیں اور یہ فعل ہے. فعل قول کے لئے کیسے ناسخ ہوسکتا ہے. پھر نہی والی حدیثیں ضوابط کلیہ ہیں. اس میں واقعہ جزئیہ کی حکایت ہے آپ اس کو ناسخ کیسے قرار دیتے ہیں. پھر اس حدیث سے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا استقبال قبلہ کرنا معلوم ہو رہا ہے. اس میں وہ سب احتمالات چلیں گے. جو حدیث ابن عمرؓ میں ہیں.

دوسرے مذاہب کے دلائل اور جوابات ان مذاہب ثمانیہ میں سے اہم مذہب تین ہیں ان کے دلائل بتائے جاچکے ہیں. باقیوں کا استدلال بھی انہی احادیث سے ہے. مثلاً جنہوں نے استقبال واستدبار کا فرق کیا انہوں نے ابن عمرؓ کی حدیث سے ہی استدلال کیا ہے. جنہوں نے صرف استدبار فی البنیان کو جائز سمجھا ہے. انکا استدلال بھی حدیث ابن عمرؓ سے ہے. جواب وہی ہوگا کہ یہ محتمل حدیث ہے. الگ جوابات دینے کی ضرورت نہیں. جنہوں نے اس نہی کو اہل مدینہ کے ساتھ مخصوص سمجھا ہے. انہوں نے حدیث ابو ایوب الانصاریؓ کے اس جملہ سے استدلال کیا ہے ولکن شرقوا او غربوا. یہ خطاب واقعی صرف اہل مدینہ کو ہوسکتا ہے. لیکن یہ خاص بات اہل مدینہ کو خطاب کر کے کہنا اس سے یہ بات لازم نہیں آتی کہ نہی بھی انہی کے ساتھ مخصوص ہے. صحابہؓ فتوحات کرتے ہوئے ہر طرف نکلے ہیں. ہر جگہ جاکر استقبال واستدبار قبلہ سے بچتے رہے ہیں[2]. معلوم ہوا کہ وہ سب نہی کو عام سمجھتے تھے

حضرت امام صاحبؒ کی ایک روایت کراہت تنزیہیہ والی ہے. شاید اس لئے فرمادیا ہو کہ ان

---

[1] میزان الاعتدال ص ۴۶۹ ج ۳ . [2] قال ابو ایوب فقدمنا الشام فوجدنا مراحیض قد بنیت قبل القبلۃ. فننحرف عنہا ونستغفر اللہ صحیح مسلم ص ۱۳۰ ج ۱. وھذا ایدل ایضا انہ لا فرق للبناء والصحراء فی ذلک.

اور جابر کی حدیثوں سے حضرت کا خود استقبال واستدبار کرنا ثابت ہو رہا ہے۔ تو بظاہر یہ حدیثیں نہی کے معارض ہیں۔ تطبیق کا راستہ یہ ہے کہ اس نہی کو تنزیہی سمجھ لو۔ اور یہ کہہ دو کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا استقبال واستدبار کرنا بیان جواز کے لئے تھا۔

جنہوں نے قبلتین کی طرف استقبال واستدبار کو ناجائز سمجھا ہے ان کی دلیل معقل بن ابن ابی معقل رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے۔ جس کا ذکر دلائل احناف میں ہو چکا ہے۔ نھی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ان نستقبل القبلتین بغائط او بول۔ اس میں دونوں قبلوں کا ذکر ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ اس حدیث کا مطلب یہ ہے کہ فی الجملہ نہی دونوں قبلوں کے لئے رہ چکی ہے۔ یعنی جب بیت المقدس قبلہ تھا اس وقت اس کے استقبال سے نہی تھی کیونکہ قبلہ وہ تھا۔ پھر جب قبلہ بیت اللہ بن گیا پھر ادھر منہ کرنے سے نہی ہوگئی۔ مطلب یہ ہے کہ مختلف دوروں میں دونوں قبلوں کی طرف منہ کرنے سے نہی رہی ہے۔ یہ معنی نہیں ہے کہ تحویل قبلہ کے بعد بھی دونوں طرف منہ کرنے کی نہی ہے۔

عن انس قال کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اذا دخل الخلاء یقول۔ الخ ص۲۲

اس حدیث میں " اللّٰھم انی اعوذ بک من الخبث والخبائث " پڑھنے کا ذکر ہے۔ بعض روایات میں بسم اللہ کہنے کا ذکر ہے۔ دونوں پر عمل کرنے کی ایک صورت تو یہ ہے کہ کبھی ایک پڑھ لے کبھی دوسری۔ زیادہ بہتر یہ ہے کہ دونوں کو جمع کرلے۔

عن ابن عباس قال مر النبی بقبرین ص۲۲

اس حدیث میں ہے " وما یعذبان فی کبیر "، جس سے بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ یہ دونوں گناہ (چغلی اور پیشاب سے پرہیز نہ کرنا) کبیرہ نہیں ہیں جبکہ دوسری روایات سے ان کا کبیرہ ہونا معلوم ہوتا ہے۔ اسی حدیث کی بعض روایات میں ہے " وانہ لکبیر[1] " دونوں میں بظاہر تعارض ہے

اس اشکال کے دو جواب دیئے گئے ہیں ایک یہ کہ یہاں کبیرہ سے مراد شاق ہے

---

[1] فتح الباری ص ۳۱۷ ج ۱ بحوالہ الادب المفرد للبخاری۔

ہے جیسے قرآن کریم میں ہے " وانها لكبيرة الا على الخاشعين." یعنی یہ کوئی گراں کام نہیں تھے مطلب یہ ہے کہ ان سے بچنا کوئی مشکل کام نہیں تھا۔

دوسرا جواب یہ ہے کہ کبیرہ نہ ہونے سے مراد یہ ہے کہ ان کے زعم کے مطابق کبیرہ نہیں تھے فی نفسہ تو کبیرہ تھے لیکن وہ ان کو کبیرہ نہیں سمجھتے تھے۔

یہاں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے دو تر ٹہنیاں قبر پر گاڑی ہیں۔ اور فرمایا ہے کہ اس سے عذاب میں تخفیف ہوگی عذاب میں تخفیف کی وجہ کیا ہے۔ بعض لوگوں نے کہا کہ عذاب میں تخفیف کی وجہ یہ ہے کہ ٹہنی جب تک سبز رہے گی تسبیح کرتی رہے گی اس تسبیح کی وجہ سے عذاب میں تخفیف ہوگی۔ لیکن یہ رائے اتنی وزنی نہیں کیونکہ تسبیح کرنا ٹہنی کے سبز ہونے کے ساتھ خاص نہیں بلکہ خشک ٹہنی بھی تسبیح کرتی ہے۔ قرآن پاک میں ہے وان من شئ الا يسبح بحمده۔ صحیح بات یہ معلوم ہوتی ہے کہ یہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی برکت سے عذاب میں تخفیف ہوئی ہے۔

بعض لوگ اس حدیث سے اولیاء کے مزارات پر پھولوں کی چادریں چڑھانے کا جواز ثابت کرنے کی کوشش کرتے ہیں۔ لیکن یہ استدلال بالکل ہی غلط ہے۔ اس لئے کہ یہاں جو عذاب کی تخفیف ہوئی ہے۔ اس کی وجہ اس ٹہنی کی برکت ہے یا نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے دست مبارک کی۔ ہم تو یہ سمجھتے ہیں کہ یہ ٹہنی کی برکت نہیں بلکہ ٹہنی گاڑنے والے دست مبارک کی برکت ہے اگر آپ اپنے ہاتھوں کو (نعوذ باللہ) نبی کریم کے دست مبارک کے برابر برکت والا سمجھتے ہیں تو آپ بھی ایسے کر لیا کریں۔

پھر اس حدیث سے زیادہ سے زیادہ ٹہنی کا گاڑھنا معلوم ہوتا ہے، پھولوں کا جواز تو اس سے ثابت نہیں ہوتا۔ ٹہنی اور پھولوں کی چادریں بڑا فرق ہے۔ پھر ٹہنی بھی تو نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے معذبین کی قبروں پر گاڑی ہے اگر اس سے پھول چڑھانے کا جواز ثابت ہو بھی جائے تو چاہیئے یہ کہ فاسقین اور بدکاروں کی قبروں پر پھول چڑھائے جائیں۔ جیسے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے چغلخور اور پیشاب سے پرہیز نہ کرنے والوں کی قبروں پر ٹہنی لگائی ہے۔ اس حدیث سے اولیاء اللہ کے مزارات پر پھول چڑھانے کا جواز ثابت کر کے گویا آپ نے اولیاء کرام کو معذب قرار دے دیا ہے۔ نعوذ باللہ من ذالک۔

عن ابی موسیٰ قال کنت مع النبی صلی اللہ علیہ وسلم ذات یوم الخ ص ۳۲

نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک دیوار کی جڑ میں پیشاب فرمایا۔ اس پر سوال یہ ہے کہ اس سے تو دیوار کو نقصان پہنچ سکتا ہے۔ آپ نے مالک کی اجازت کے بغیر ایسا کیسے کر لیا۔ اس کا آسان جواب یہ ہے کہ یہ دیوار قابل حفاظت نہیں تھی گری ہوئی دیوار تھی۔ ایسی جگہ پیشاب کرنا ممنوع ہے جہاں

دیوار کی حفاظت مقصود ہو۔

عن عائشة .... اذا ذهب احدكم الى الغائط فليذهب معه بثلثة احجار ص۲۳

حیثیت تثلیث و ایتار احجار عند قضاء الحاجة | استنجاء کے موقعہ پر تین چیزیں قابل لحاظ ہیں۔
۱۔ انقائے محل یعنی جگہ کو صاف کرنا۔ ۲۔ تثلیث یعنی تین کے عدد کی رعایت کرنا۔ ۳۔ ایتار یعنی طاق عدد کی رعایت کرنا۔ اس پر سب کا اتفاق ہے کہ تینوں کی رعایت کرنی چاہیئے۔ اختلاف ان تینوں کی حیثیت میں ہے[1]۔

امام ابو حنیفہؒ اور امام مالکؒ کا مذہب یہ ہے کہ انقاء واجب ہے۔ تثلیث اور ایتار واجب نہیں مستحب ہیں۔ امام شافعیؒ اور امام احمد کے ہاں انقاء بھی واجب ہے۔ تثلیث بھی واجب ہے ایتار کے واجب ہونے میں۔ دو روایتیں ہیں۔ وجوب کی روایت بھی ہے۔ عدم وجوب کی بھی۔

ثمرۂ اختلاف یہ ہے کہ ایک آدمی نے دو ڈھیلوں سے انقاء کر لیا اب تیسرا ڈھیلا واجب ہے یا نہیں۔ حنفیہ اور مالکیہ کے ہاں واجب نہیں۔ شافعیہ اور حنابلہ کے ہاں واجب ہے۔ اگر تین سے تنقیہ نہ ہوا چار سے ہو گیا تو حنفیہ اور مالکیہ کے نزدیک پانچویں کی ضرورت نہیں۔ امام شافعی اور احمد کے نزدیک چونکہ ایتار واجب ہے۔ اس لئے پانچواں استعمال کرنا پڑے گا۔

امام شافعی و احمد کے دلائل | بہت سی احادیث صحیحہ میں تین ڈھیلے سے کم استعمال کرنے سے نہی وارد ہے۔ معلوم ہوا کہ تین سے کم استعمال کرنا جائز نہیں اور بہت سی احادیث میں تین ڈھیلے استعمال کرنے کا امر ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ تین کا عدد واجب ہے۔

حنفیہ کے دلائل | ۱۔ حضرت عائشہ کی زیر بحث حدیث ابوداؤد، نسائی۔ دارمی، احمد نے اس حدیث کی تخریج کی ہے اذا ذهب احدكم الى الغائط فليذهب معه بثلاثة احجار فليستطب بها فانها تجزئ عنه۔ فانها میں فاء تعلیلیہ ہے۔ اس حدیث میں تین ڈھیلے لینے کا امر فرمایا ہے۔ اور اس کی علت یہ بیان فرمائی ہے کہ یہ تین کفایت کر جاتے ہیں۔ اس علت سے معلوم ہوا کہ تین کا عدد مقصود لذاتہ نہیں ہے۔ اصل مقصود اجزاء اور کفایت ہے۔ یعنی انقاء محل

۲۔ طبرانی نے حضرت ابوایوبؓ انصاری سے مرفوعاً یہ حدیث روایت کی ہے۔ اذا تغوط احدکم

---

[1] مذاہب از معارف السنن ص ۱۱۴ ج ۱۔

فلیستنج بثلاثۃ احجار فان ذالک طھور[1] یہ آخری لفظ بھی تعلیل ہیں۔ ان میں تین کا عدد لانے کی علت بیان فرمائی ہے۔ یعنی تین کا امر ہم نے اس لئے کیا ہے کہ عام طور پر تین سے طہارت حاصل ہو جاتی ہے۔ معلوم ہوا کہ اصلی مقصود طہارت اور انقاء ہے۔ تثلیث مقصود بالذات نہیں۔

۳۔ بخاری و ترمذی وغیرہ میں حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو تین ڈھیلے لانے کا امر فرمایا۔ یہ دو ڈھیلے اور ایک لید لائے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے لید کو پھینک دیا اور دو ڈھیلے استعمال فرمائے۔ تیسرا ڈھیلا نہیں منگوایا۔ امام ترمذی نے اس پر باب قائم کیا ہے "باب الاستنجاء بالحجرین"[2] معلوم ہوا کہ امام ترمذی بھی یہی بات بتانا چاہتے ہیں کہ اس موقعہ پر تیسرا ڈھیلا منگوانا ثابت نہیں۔ اگر تین کے عدد کی رعایت رکھنا ضروری ہوتا تو آپ ضرور تیسرا ڈھیلا منگواتے معلوم ہوا تثلیث فرض نہیں۔ یہاں یہ بھی نہیں کہا جا سکتا کہ وہیں سے تیسرا ڈھیلا لے لیا ہو کیونکہ اگر وہاں پر ڈھیلے ہوتے تو آپ تین ڈھیلے نہ منگواتے۔

۴۔ بعض احادیث میں ایتار کا امر ہے اور یہ بھی تصریح ہے کہ ایتار کرنا حسن ہے ضروری نہیں ہے۔ حدیث کے الفاظ یہ ہیں من فعل فقد احسن ومن لا فلا حرج "معلوم ہوا کہ ایتار واجب نہیں ایتار کا ہی ایک فرد تثلیث بھی ثابت ہوا کہ یہ بھی واجب نہیں

جواب دلیل شافعیہ وغیرہم: تین ڈھیلے لینے کا امر وجوبی نہیں۔ استحبابی ہے۔ ایسے ہی تین سے کم پر اکتفاء کرنے کی نہی تنزیہی ہے تحریمی نہیں۔ دونوں حدیثوں کا مطلب یہ ہوا کہ تین ڈھیلے لینا مستحب ہے اس سے کم پر اکتفاء کرنا مکروہ تنزیہی ہے۔ لہٰذا یہ روایات فقہ حنفی کے خلاف نہیں۔

قرائن صارفہ عن الوجوب: ہمارے اس جواب پر اشکال یہ ہے کہ امر کا حقیقی معنیٰ وجوب ہے۔ اور کسی لفظ کا حقیقی معنیٰ چھوڑنے کے لئے قرائن صارفہ کی ضرورت ہوتی ہے۔ یہاں قرائن صارفہ کیا ہیں؟ اس کا جواب یہ ہے کہ بہت سے قرائن صارفہ موجود ہیں۔

۱۔ حنفیہ نے اس مسئلہ میں جو دلائل پیش کیے ہیں۔ وہ سب اس بات پر دلالت کرتے ہیں کہ تثلیث کی حدیثیں وجوب پر محمول نہیں ہیں۔

۲۔ شافعیہ کے نزدیک بھی اگر ایسا ایک ڈھیلا استعمال کیا جائے۔ جس کے تین کنارے ہوں تو اس ایک ڈھیلا کے برتنے سے وجوب پورا ہو جاتا ہے۔ تو ثلاثہ کی حقیقت پر انہوں نے بھی عمل نہ کیا۔ معلوم ہوا کہ اس حدیث کے ظاہر پر یہ بھی نہیں چلتے تو گویا اس حدیث کا متروک الظاہر ہونا اجماعی بات ہے۔

---

[1] معارف السنن ۱۱۶ ج ۱ نقلاً عن کنز العمال نصب الرایہ ۲۱۵ ج ۱ وفی آخرہ "فان ذلک کافیہ"

[2] صحیح البخاری ص ۲۷ ج ۱ جامع ترمذی ص ۱۰ ج ۱۔

۲۔ بعض حدیثوں میں ایتار کا امر بھی ہے اور یہ بھی تصریح ہے کہ ایتار واجب نہیں جیسا کہ فصل ثانی میں حضرت ابوہریرہؓ کی حدیث میں ہے۔ من استجمر فلیوتر من فعل فقد احسن ومن لا فلا حرج۔ اور تثلیث بھی ایتار ہی کا ایک فرد ہے۔ معلوم ہوا ان حدیثوں میں تثلیث یا ایتار کا امر ہے وہ امر وجوب کے لئے نہیں ہے۔

عن ابن مسعود .... لا تستنجوا بالروث الخ ص۴۲

روث سے استنجار کرنے کی نہی تو اس کے ناپاک ہونے کی وجہ سے ہے۔ ہڈی سے استنجار کرنے سے نہی کی کئی وجہیں ہوسکتی ہیں۔ ایک تو یہی وجہ جو اس حدیث میں ہے کہ ہڈیاں جنوں کی خوراک ہیں۔ دوسری روایت میں ہے کہ جنوں کے وفد نے آپؐ کی خدمت میں آکر درخواست کی تھی کہ ہڈی وغیرہ سے استنجار کرنے سے اپنی امت کو منع فرما دیجئے کیونکہ ان سے ہماری خوراک وابستہ ہے۔ بعض حضرات نے فرمایا ہے کہ ان کے لئے ان ہڈیوں پر گوشت چڑھ جاتا ہے۔ دوسری حکمت ہڈی سے استنجار کرنے کی نہی میں یہ ہے کہ ہڈی تیز ہوتی ہے اس سے نقصان کا خطرہ ہوتا ہے ہوسکتا ہے اس کی نوک سے جسم پر زخم ہو جائے۔ تیسری حکمت یہ ہے کہ ہڈی چکنی ہوتی ہے اس میں نجاست کو جذب کرنے کی صلاحیت نہیں ہوتی۔

او تقلد وترا ص۴۳

زمانۂ جاہلیت میں رواج تھا کہ بچوں یا جانوروں کی گردن میں تانت لٹکا دیتے تھے تاکہ نظر بد سے حفاظت رہے۔ اور اس کو وہ نظر بد سے محفوظ رکھنے میں مؤثر بالذات سمجھتے تھے اس لئے اس سے منع فرمادیا۔

عن عائشۃ قالت کان النبی صلی اللہ علیہ وسلم اذا خرج من الخلاء قال غفرانك ص۴۳

اس حدیث میں ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم بیت الخلار سے نکلتے وقت غفرانك کہتے تھے۔ دوسری احادیث میں ایک اور دُعار بھی اس موقع کی آئی ہے۔ الحمد للہ الذی اذھب عنی الأذی وعافانی[۲] بہتر یہ ہے کہ دونوں کو جمع کرلے۔

غفران مصدر ہے اور کاف ضمیر کی طرف مضاف ہے۔ اس کی وجہ نصب میں دو احتمال ہیں۔ ایک یہ کہ یہ مفعول بہ ہے فعل محذوف اسأل یا اطلب کا۔ یعنی میں تیری مغفرت کا سوال کرتا ہوں۔ دوسرے یہ کہ یہ مفعول مطلق ہے۔ فعل امر محذوف ہوگا تقدیر عبارت یہ ہوگی۔ اغفر غفرانك۔ غفران کی ضمیر مخاطب کی طرف اضافت کرکے اشارہ اس طرف کرنا مقصود ہے کہ میں اس بخشش کا طلب گار نہیں ہوں جس کا میں مستحق ہوں۔ بلکہ میں آپکی شان عالی کے لائق مغفرت مانگتا ہوں۔

---

۱ مشکوٰۃ ص۴۲ ۲ سنن ابن ماجہ ص ۲۶ باب مایقول اذا خرج من الخلار۔

وجوہ استغفار :۔ یہاں یہ سوال ذہن میں آسکتا ہے کہ مغفرت اس وقت مانگی جاتی ہے جب کہ کوئی گناہ ہوا ہو۔ یہاں تو کوئی گناہ سرزد نہیں ہوا پھر یہاں کیوں بخشش طلب کی جارہی ہے ؟ اس میں کیا نکتہ ہے ؟ علماء نے اپنے اپنے ذوق کے مطابق اسمیں کئی نکتے بیان کئے ہیں مثلاً :

۱۔ قضائے حاجت کے وقت ذکرِ لسانی جائز نہیں اتنی دیر ذکرِ لسانی نہیں کرسکتا یہ اگرچہ کوئی گناہ نہیں لیکن ذکرِ لسانی کی برکات میں کمی تو آگئی اس کمی کے تدارک کے لئے استغفار کیا جاتا ہے۔ استغفار سے صرف گناہ ہی معاف نہیں ہوتے بلکہ تقصیرات کا تدارک بھی ہوجاتا ہے۔

۲۔ جب آدمی قضائے حاجت سے فارغ ہوتا ہے اگر یہ شخص صاحبِ ذوقِ سلیم ہو تو اس کے ذہن میں حق تعالیٰ کے احسانات والانعامات کی ایک طویل فہرست آجاتی ہے مثلاً قضائے حاجت کے وقت اس کا ذہن اس غذاء کی طرف منتقل ہوتا ہے جس سے یہ فضلات بنے ہیں۔ ایک لقمہ کے لئے حق تعالیٰ نے اپنی کتنی مخلوقات اسکی خدمت میں لگا رکھی ہیں۔ ایک لقمہ کتنے مراحل سے گذر کر اس تک پہنچا ہے پھر اس کا حلق سے صحیح سلامت نگلا جانا نعمت ہے پھر اس کا صحیح طور پر ہضم ہوجانا ایک نعمت ہے پھر فضلات کا نکلنا بھی ایک نعمت ہے۔ اگر نہ نکلتے تو کیسی مصیبت آتی ؟ حق تعالیٰ کا یہ کتنا بڑا احسان ہے کہ کھانے کے غذائی اور ضروری اجزاء کو تو جسم کے اندر رہنے دیا اور جزوِ بدن بنادیا اور غیر ضروری اجزاء کو فضلات کی شکل میں باہر نکلنے کا انتظام فرمادیا۔ اس طرح صحیح الحس آدمی کے ذہن میں حق تعالیٰ کی نعمتوں کی ایک طویل فہرست ذہن میں آتی ہے اور اسی کے ساتھ اپنی طرف سے شکر میں کوتاہی کا احساس پیدا ہوتا ہے۔ حق تعالیٰ کی نعمتوں کی کثرت اور اس کے شکر میں تقصیر سے ندامت پیدا ہوتی ہے۔ جس کی وجہ سے بے ساختہ اس کے دل میں معافی مانگنے کا داعیہ پیدا ہوتا ہے تو کہتا ہے۔ غفرانک۔

عن عمر قال رآنی النبی صلی اللہ علیہ وسلم وانا ابول قائما الخ

نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت عمر رضی اللہ عنہ کو کھڑے ہو کر پیشاب کرنے سے منع فرمادیا اور حضرت حذیفہ کی روایت میں ہے آپ نے ایک مرتبہ خود کھڑے ہو کر پیشاب فرمایا ہے دونوں روایتوں میں بظاہر تعارض ہے۔ دونوں میں کئی طرح تطبیق دی گئی ہے۔

۱۔ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے کسی عذر کی وجہ سے کھڑے ہو کر پیشاب فرمایا ہے پھر عذر میں کئی احتمالات ہیں۔ مثلاً یہ کہ وہاں پر بیٹھنے کی کوئی موزوں جگہ نہیں تھی یا گھٹنے میں تکلیف تھی جس کی وجہ سے بیٹھنا مشکل تھا یا کمر وغیرہ میں درد تھا جس کا علاج عرب میں کھڑے ہو کر پیشاب کرنا سمجھا جاتا تھا۔ امام طحاوی فرماتے ہیں کہ بیٹھ کر پیشاب اس لئے نہیں کیا کہ وہاں انحدار بول کا خطرہ تھا۔

۲۔ کھڑے ہو کر پیشاب کرنے سے نہی تنزیہی ہے اور خود نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے بیان جواز کے لئے کھڑے ہو کر پیشاب فرمایا۔ کراہت تنزیہی اور جواز دونوں جمع ہو سکتے ہیں۔

بیانِ جواز کی کچھ وضاحت

احادیث کی تشریح کرتے ہوئے یہ بات عام طور پر کہی جاتی ہے کہ یہ کام بیان جواز کے لئے ہے اس کا مطلب سمجھ لینا ضروری ہے۔

شریعت کے تمام مامورات کا مرتبہ اور ان کی اہمیت ایک جیسی نہیں ہوتی بلکہ کسی کام کا امر فرض کے درجہ کا ہوتا ہے کسی کا واجب کے درجہ کا اور کسی چیز کا امر صرف سنیت اور استحباب کے لئے ہوتا ہے مثلاً شریعت نے نماز کا بھی امر کیا ہے اور مسواک کا بھی۔ دونوں کی حیثیت میں فرق ہے۔ نماز کا امر فرضیت کے لئے ہے اور مسواک کا استحباب کے لئے۔ نبی کا کام صرف اوامرِ شریعت پہنچا دینا ہی نہیں بلکہ اس کے منصب میں ان اوامر کے مراتب و حیثیات کو سمجھانا بھی شامل ہے کبھی کسی کام کا امر استحبابی ہوتا ہے اس امر کی یہ حیثیت سمجھانے کے لئے نبی یہ طریقہ اختیار فرماتے ہیں کہ عام طور پر تو اس عمل مستحب کو بجا لاتے ہیں لیکن کبھی کبھی اس کو ترک بھی کر دیتے ہیں۔ تاکہ اُمت اس کو فرض یا واجب نہ سمجھ لے اور مستحب کا یہ ترک نبی کے فرض منصبی میں شامل ہوتا ہے۔

ایسے ہی جن کاموں سے شریعت نے روکا ہے ان کی نہی بھی ایک درجہ کی نہیں بلکہ کبھی کسی چیز سے نہی اس کے حرام ہونے کی وجہ سے ہوتی ہے اور کبھی محض اس لئے ہوتی ہے کہ وہ کام آداب اسلامیہ کے خلاف ہے۔ ایسا کام صرف خلافِ اولیٰ اور مکروہ تنزیہی ہوتا ہے۔ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نہی کا یہ مرتبہ سمجھانے کے لئے اس خلاف اولیٰ کام کو خود بھی کر لیتے ہیں تاکہ کہیں اُمت اس کام کو حرام نہ سمجھ لے اور نبی کا یہ کام کرنا اس کا فرضِ منصبی ہوتا ہے۔ ایسے موقع پر کہدیا جاتا ہے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ کام "بیان جواز" کے لئے کیا ہے۔

یہی وجہ ہے کہ اگر غیر نبی کسی مستحب کو چھوڑ دے یا کوئی مکروہ تنزیہی کام کرے تو خلافِ اولیٰ اور اس کی کمزوری سمجھا جائے گا لیکن نبی جب مستحب کو چھوڑتا یا مکروہ تنزیہی پر عمل کرتا ہے تو اس کو ان کی کمزوری نہیں سمجھا جائے گا۔ بلکہ اس پر ان کو اتنا ہی ثواب ملے گا جتنا کسی فرض پر ملتا ہے۔ اس لئے کہ جس طرح نماز ان کے لئے فرض تھی اور یہ انہوں نے حق تعالےٰ کے حکم سے پڑھی ہے ایسے ہی اس مکروہ تنزیہی پر عمل کرنے کا حق تعالےٰ کی طرف سے حکم ہوتا ہے اور یہ مکروہ تنزیہی ان کے لئے فرض ہو جاتا ہے۔

اس پر یہ سوال ہو سکتا ہے کہ مامور یا منہی عنہ کا مقام و مرتبہ سمجھانے کے لئے زبان سے بتا دینا ہی کافی ہے کہ یہ کام فرض یا واجب نہیں بلکہ محض مستحب ہے اور اس کام سے نہی تحریم کیلئے نہیں

بلکہ یہ نہی تنزیہی ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ نبی عملی تعلیم کو زیادہ اہمیت دیا کرتے ہیں اور یہی زیادہ مؤثر اور ادقع فی القلب ہوتی ہے۔ جیسے متبنیٰ کی بیوی سے نکاح کا جواز زبانی بیان کرنے پر اکتفار نہیں کیا بلکہ اس پر خود عمل کر کے دکھایا۔ زید آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے متبنیٰ تھے ان کی مطلقہ بیوی زینب سے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا نکاح کروایا گیا۔

عن عائشہ رضی اللہ عنہا قالت من حدثکم ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم کان یبول قائماً الخ ص۴۳

اس سے پہلے حضرت حذیفہ رضی اللہ عنہ کی حدیث گذری ہے جس میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے کھڑے ہو کر پیشاب کرنے کا ذکر ہے اور اس حدیث میں حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا آپ کے کھڑے ہو کر پیشاب کرنے کی نفی فرما رہی ہیں۔ دونوں باتوں میں تعارض ہے۔ تطبیق کی کئی تقریریں کی گئی ہیں۔

۱۔ حضرت عائشہ رضؓ اپنے علم کے اعتبار سے نفی فرما رہی ہیں۔ حضرت عائشہ رضؓ کو کھڑے ہو کر پیشاب کرنے والے واقعہ کا علم نہیں ہو سکا کیونکہ یہ واقعہ گھر سے باہر پیش آیا تھا۔ مائی صاحبہ کے ارشاد کا مطلب یہ ہے کہ میرے علم میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا کھڑے ہو کر پیشاب کرنا نہیں ہے۔

۲۔ حضرت عائشہ ایک آدھ مرتبہ ایسا کرنے کی نفی نہیں فرمانا چاہتیں بلکہ عادت کی نفی فرمانا چاہتی ہیں۔ مطلب یہ ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی عادت کھڑے ہو کر پیشاب کرنے کی نہیں تھی بلکہ آپ کی عام عادت بیٹھ کر پیشاب کرنے کی تھی۔ اور حضرت حذیفہ رضؓ کھڑے ہو کر پیشاب کرنے کی عادت کا اثبات نہیں کر رہے بلکہ وہ تو صرف ایک جزئی واقعہ نقل کر رہے ہیں۔ دونوں باتوں میں کوئی تعارض نہیں۔

۳۔ حضرت عائشہ رضؓ نے گھر کے اعتبار سے نفی کی ہے مطلب یہ ہے کہ گھر میں آپ نے کبھی ایسا نہیں کیا اور حضرت حذیفہ رضؓ باہر کا واقعہ نقل کر رہے ہیں۔

فنضح بہا فرجہ ص۴۴

بہت سی روایات میں وضوء کرنے کے بعد ذکر پر چھینٹے مارنے کا ذکر ہے اس کا مقصد وساوس کا علاج کرنا ہے بعض لوگوں کو وضوء کرنے کے بعد وسوسے آتے رہتے ہیں کہ شاید پیشاب کے قطرے نکل آئے ہیں حالانکہ نکلا وکلا کچھ نہیں ہوتا محض وسوسہ ہوتا ہے۔ ایسے لوگوں کو چھینٹا مارنا مناسب ہے تاکہ اگر وسوسہ ہو تو یہ سوچ لے یہ تو میرا اپنا چھڑکا ہوا پانی ہے۔ اگر قطرہ نکلنے کا ظن ہو جائے تو نیا وضوء کرنا ضروری ہے

عن ابی ایوب وجابر و انس ان ھذہ الایۃ لما نزلت فیہ رجال الخ ص۴۴

اس حدیث سے استنجاء بالماء کی فضیلت ثابت ہو رہی ہے۔ استنجاء کرنے کی تین صورتیں ہیں

۱۔ استنجار بالاحجار فقط یعنی صرف ڈھیلے استعمال کئے جائیں۔ پانی سے دھویا نہ جائے

۲۔ استنجار بالمار فقط یعنی صرف پانی سے استنجار کیا جائے ڈھیلے استعمال نہ کئے جائیں۔

۳۔ جمع بین الحجر والمار یعنی ڈھیلے بھی استعمال کیے جائیں۔ اور پانی سے بھی دھویا جائے۔

فقہار کا اس بات پر تقریبًا اتفاق ہے کہ یہ تینوں صورتیں جائز ہیں اور اس بات پر بھی جمہور[1] سلف و خلف متفق ہیں کہ تیسری صورت سب سے افضل ہے۔ اس بات سے تنظیف زیادہ حاصل ہوتی ہے۔ اس کا مستحن ہونا با شعور آدمی کے لئے بالکل بدیہی ہے۔ لیکن اتفاق ایسا ہے کہ دونوں کو جمع کرنا صحیح صریح حدیثوں میں کم آرہا ہے شاید اس کے بدیہی ہونے کی وجہ سے اس کے بیان کی ضرورت نہیں سمجھی گئی۔ جن روایات سے دونوں کو جمع کرنا ثابت ہو رہا ہے ان میں سے چند حسب ذیل ہیں۔

جمع بین الحجر والمار پر دلالت کرنے والی چند احادیث

۱۔ حدیث[2] جریر رضی اللہ تعالیٰ عنہ جس کی تخریج امام نسائی نے کی ہے۔ قال: کنت مع النبی صلی اللہ علیہ وسلم فاتی الخلاء فقضی الحاجة، ثم قال یا جریر هات طهورا فاتیته بالماء فاستنجی بالماء۔ اس حدیث سے معلوم ہوا کہ پہلے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے قضائے حاجت کیا پھر اس جگہ سے ہٹ کر حضرت جریرؓ سے پانی مانگا اور پانی سے استنجار کیا ظاہر ہے کہ قضائے حاجت کے بعد ڈھیلا استعمال کرکے ہی وہاں سے پانی منگوانے کے لئے تشریف لائے ہوں گے ورنہ بدن و کپڑے آلودہ ہونے کا واضح اندیشہ ہے۔

۲۔ حدیث[3] ابن عباسؓ قال: نزلت هذه الآية في اهل قبا فيه رجال "يحبون ان يتطهروا والله يحب المطهرين" فسألهم رسول الله صلى الله عليه وسلم فقالوا: إنا نتبع الحجارة الماء" اس کی تخریج بزار نے اپنے مسند میں کی ہے۔

۳۔ حضرت[4] ابوایوبؓ۔ جابرؓ بن عبداللہ اور انس بن مالک رضی اللہ عنہم سے بھی اس آیت کے شان نزول میں اسی قسم کی بات مروی ہے اس میں اہل قبار کے یہ الفاظ بھی مروی ہیں۔ ان احدنا اذا خرج من الغائط احب ان یستنجی بالماء۔ اس میں خرج من الغائط کے بعد استنجار بالما کا ذکر ہے ظاہر ہے پہلے ڈھیلے سے استنجار کرکے ہی وہاں سے نکلتے ہوں گے اس حدیث کو حاکم نے صحیح قرار دیا ہے اور ذہبی نے بھی ان کی تصحیح پر موافقت کی ہے۔

---

[1] عمدة القاری ص ۲۹۰ ج ۲ وفیہ و مذہب جمہور السلف والخلف والذی اجمع علیہ اہل الفتوی من اہل الامصار ان الافضل ان یجمع بین المار والحجر [2] سنن نسائی ص ۱۹ ج ۱ [3] نصب الرایہ ص ۲۱۸ ج ۱ [4] مستدرک حاکم ص ۱۵۵ ج ۱ والسنن الکبری للبیہقی ص ۱۰۵ ج ۱ منتقی ابن جارود ص ۲۰

۴ حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا اثر ان من کان قبلکم کانوا یبعرون بعرًا وانکم تثلطون ثلطًا فاتبعوا الحجارۃ بالماء۔ علامہ زیلعی نے نصب الرایہ میں اس اثر کو "جید" کہا ہے۔

باب السواک

لفظ "سواک" کا اطلاق دو معنی پر ہوتا ہے۔ ۱۔ دانتوں کو صاف کرنے کے لئے لکڑی وغیرہ پھیرنا۔ ۲۔ وہ لکڑی جس سے دانت صاف کئے جاتے ہیں۔ مسواک کی فضیلت احادیث متواترہ سے ثابت ہے۔ علمائے نے مسواک کے ستر سے زائد فائدے لکھے ہیں۔

مسواک کی حیثیت:۔ ائمہ اربعہ اور جمہور کے ہاں مسواک کرنا سُنت ہے واجب نہیں۔ دلیل یہ حدیث ہے لولا ان اشق علی اُمتی لامرتہم بالسواک عند کل صلوٰۃ۔ اس تعبیر سے معلوم ہوتا ہے کہ واجب نہیں۔

داؤد ظاھری اور اسحاق بن راھویہ سے وجوب کا قول نقل کیا گیا ہے۔ لیکن اسحاق بن راہویہ کی طرف وجوب کی نسبت صحیح نہیں۔ علامہ نووی نے اسحٰق بن راہویہ کی طرف نسبت کی نفی کردی ہے۔

مسواک وضوٴ کی سُنت ہے یا نماز کی:۔ مسواک سنۃ الوضوء ہے یا سنۃ الصلوٰۃ مشہور یہ ہے کہ اس مسئلہ میں حنفیہ اور شافعیہ کا اختلاف ہے۔ شافعیہ کے نزدیک مسواک نماز کی سُنت ہے یہ حضرات اپنے استدلال میں وہ حدیثیں پیش کرتے ہیں جن میں یہ لفظ ہیں۔ لامرتہم بالسواک عند کل صلوٰۃ۔ حنفیہ کے نزدیک مسواک وضو کی سُنت ہے۔ اور اپنی تائید میں وہ روایات پیش کرتے ہیں جن میں یہ حدیث ان الفاظ سے ہے۔ لولا ان اشق علی امتی لامرتہم بالسواک عند کل وضوء۔ امام ابوحنیفہ سے ایک روایت یہ بھی ہے کہ یہ سُنت الدین ہے۔ لیکن حقیقت یہ ہے کہ حنفیہ اور شافعیہ فریقین کی کتب فقہ میں تصریح موجود ہے کہ مسواک کرنا وضوء کے وقت بھی مستحب ہے اور نماز کے وقت بھی اگر کسی نے وضوء کرتے ہی نماز پڑھ لی اور وضوٴ کے ساتھ مسواک کی تو وضو کی سُنت بھی ادا ہوگئی اور نماز کی بھی۔ اگر وضوء کے وقت مسواک کی تھی لیکن وضو کے کافی دیر کے بعد نماز پڑھتا ہے۔ تو فریقین کے نزدیک مستحب ہے کہ نماز کے وقت مسواک پھر کرلینی چاہیئے۔ ——— امام نووی نے وہ مواضع شمار کئے ہیں جن میں مسواک مستحب ہے۔ ان مواضع میں عندالوضوء بھی ذکر کیا ہے اور عندالصلوٰۃ بھی۔

---

[۱] مصنف ابن ابی شیبہ ص ۱۵۴ ج ۱ (واللفظ لہ) السنن الکبری للبیہقی ص ۱۰۶ ج ۱ (باب الجمع فی الاستنجاء بین المسح بالاحجار والغسل بالماء) [۲] ص ۲۱۹ ج ۱۔ [۳] [۴] نووی شرح مسلم صہ ۱۲۷ ج ۱ [۵] معارف السنن ص ۱۴۴ ج ۱۔ [۶] شرح مسلم ص ۱۲۷ ج ۱

اور محقق ابن ہمام[1] اور دیگر فقہائے حنفیہ نے کئی مواقع پر مسواک کو مستحب قرار دیا ہے۔ مثلاً عند الوضوء، عند الصلوٰۃ عند اصفرار السن۔ عند تغیر الرائحۃ۔ عند القیام من النوم۔ عند دخول البیت۔ عند اجتماع الناس، عند تلاوت القرآن ______ علامہ شامی[2] فرماتے ہیں کہ جب ہمارے ہاں اجتماع الناس کے موقع پر بھی مسواک مستحب ہے تو نماز کے موقع پر جو مناجات باری کا موقع ہے مسواک کیسے مستحب نہ ہو گی۔ بتانا یہ مقصود ہے کہ مسواک کے استحباب کو فریقین نے عند الوضوء بھی تسلیم کیا ہے عند الصلوٰۃ بھی۔

نقل اختلاف پر اشکال اور اس کی توجیہ:۔

پھر سوال یہ ہے کہ جب دونوں موقعوں پر دونوں کے نزدیک استحباب مسواک مسلم ہے۔ تو پھر اختلاف کس بات میں ہوا کتابوں میں اختلاف کیسے نقل کیا جاتا ہے اس اختلاف کی مختلف توجیہیں ہو سکتی ہیں۔

(۱) بعض نے یہ توجیہ کی ہے کہ شافعیہ کے نزدیک دونوں وقت مسواک سنت ہے۔ حنفیہ کے نزدیک وضوء کے وقت مسواک کرنا سنت مؤکدہ ہے اور نماز کے وقت مستحب ہے۔ شافعیہ نماز کے وقت بھی سنت مانتے ہیں اور حنفیہ نماز کے وقت سنت مؤکدہ نہیں مانتے استحباب کے قائل ہیں۔

(۲) شیخ الاسلام مولانا شبیر احمد صاحب عثمانی فتح الملہم[3] میں اس اختلاف کی توجیہ اس طرح کرتے ہیں کہ نفس استحباب تو فریقین کے ہاں مسلم ہے۔ اختلاف اس میں ہے کہ وہ کونسا موضع ہے جہاں حضور ﷺ مسواک کا وجوبی امر فرمانا چاہتے تھے لیکن اُمت کی گرانی کے خیال سے امر وجوبی نہ کیا۔ شافعیہ کہتے ہیں وہ اہم جگہ نماز ہے۔ حنفیہ کہتے ہیں کہ وہ اہم جگہ وضوء ہے۔ شافعیہ وہ روایتیں پیش کرتے ہیں جن میں عند کل الصلوٰۃ ہے۔ حنفیہ وہ حدیثیں پیش کرتے ہیں جن میں عند کل وضوء ہے۔ انہی روایات کے الفاظ میں تدبر کر کے فیصلہ کرنا چاہیئے کہ مسلکین میں سے راجح کونسا ہے۔

اس حدیث کے الفاظ مختلف ہیں محفوظ روایتیں تین قسم کی ہیں۔ ۱[4] لولا ان اشق علی امتی لامرتہم بالسواک عند کل صلوٰۃ۔ ۲[5] لولا ان اشق علی امتی لامرتہم بالسواک عند کل وضوء۔

---

[1] فتح القدیر ص ۲۲ ج ۱ ۔ ردالمحتار ص ۸۴ ج ۱۔ [2] ردالمحتار ص ۸۴ ج ۱

[3] فتح الملہم ص ۴۰۸ ج ۱ ۔ [4] جیسا کہ یہاں بحوالہ صحیحین نقل کیا گیا ہے۔ [5] ذکرہ البخاری تعلیقاً (ص ۲۵۹ ج ۱) و وصلہ النسائی (فتح الباری ص ۱۵۹ ج ۴)

۳ لولا ان اشق علی امتی لامرتہم بالسواک مع کل وضوء۔ حاصل یہ ہے کہ محفوظ روایتوں میں صلوٰۃ کے ساتھ عند کا ہی لفظ ہے۔ مع کا لفظ گو بعض روایتوں میں صلوٰۃ کے ساتھ بھی ہے لیکن حافظؒ نے فتح الباری میں اشارہ کیا ہے کہ یہ روایت شاذ ہے۔ مطلب یہ ہوا کہ محفوظ روایتوں میں صلوٰۃ کے ساتھ صرف عند کا لفظ ہے۔ اور وضو کے ساتھ محفوظ روایتوں میں عند کا لفظ بھی آرہا ہے اور مع کا بھی۔ عند اور مع کے معنیٰ میں فرق ہے کہ عند آتا ہے کسی چیز کا قرب حسی یا قرب معنوی بیان کرنے کے لئے۔ جب کوئی چیز کسی کے قریب ہو تو عند کا اطلاق ہو سکتا ہے۔ خواہ وہ چیز اس کے ساتھ متصل ہو یا نہ۔ عند کے مفہوم میں اتصال و اقتران داخل نہیں اور مع کا لفظ اقتران و اتصال پر دلالت کرتا ہے۔ وضوء کے ساتھ عند کا لفظ بھی ہے اور مع کا لفظ بھی اور نماز کے ساتھ صرف عند کا۔ ایک آدمی پہلے وضو کرتا ہے اور پھر نماز پڑھتا ہے۔ اس نے نماز کے وقت مسواک کی ہے۔ وضو کے وقت نہیں کی تو یہاں کہہ سکتے ہیں کہ اس نے عند صلوٰۃ مسواک کی ہے۔ اور یہ بھی کہہ سکتے ہیں کہ عند الوضوء مسواک کی ہے۔ لیکن اس صورت میں یہ نہیں کہہ سکتے کہ اس نے مع الوضوء مسواک کی ہے۔ اس صورت میں دو قسم کی روایتوں پر تو عمل ہو گیا ایک قسم کی روایت پر عمل نہ ہوا یعنی مع کل وضوء۔ اگر پہلے وضوء کیا پھر نماز پڑھی اور وضوء کے ساتھ مسواک بھی کر لی تو یہ بھی کہہ سکتے ہیں کہ مع الوضوء مسواک کی اور یہ بھی کہہ سکتے ہیں کہ عند الوضوء مسواک کی اور یہ بھی کہہ سکتے ہیں کہ عند الصلوٰۃ مسواک کی۔ تینوں قسم کی محفوظ روایتوں پر عمل ہو گیا۔ کسی روایت کا ترک لازم نہ آیا۔

اس حدیث میں خدشہ مشقت نہ ہونے کی صورت میں مسواک کے وجوبی امر کی جگہ حنفیہ کی رائے کے مطابق اگر وضو کو قرار دیا جائے تو سب قسم کی روایتوں پر عمل ہو جاتا ہے اور اگر نماز کو قرار دیا جائے تو صرف دو روایتوں پر عمل ہوتا ہے اور ایک پر نہیں ہوتا۔ ظاہر ہے کہ صورت اول ہی احق بالقبول ہے۔

اس کے علاوہ بہت سی روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ مسواک کا تعلق طہارت کے ساتھ زیادہ ہے۔ مثلاً ایک حدیث میں ہے السواک مطھرۃ للفم ومرضاۃ للرب۔ اس حدیث کو صاحب مشکوٰۃ نے اس باب کی فصل ثانی میں بحوالہ احمد، شافعی، دارمی، نسائی ذکر کیا ہے۔ امام بخاریؒ نے بھی اسے تعلیقاً ذکر کیا ہے۔

---

۱ اخرجہ الحاکم فی مستدرکہ وصححہ (ص ۱۴۶ ج ۱) و اخرجہ ایضاً ابن خزیمۃ والنسائی (فتح الباری ص ۱۵۹ ج ۴) و مالک فی الموطا (ص ۱۵) و احمد والطبرانی فی الاوسط وابن حبان ولفظ ابن حبان مع الوضوء عند کل صلوٰۃ (آثار السنن ص ۲۲، ۲۳) و ابن جارود فی المنتقی (ص ۱۳) والبیہقی (ص ۳۵ ج ۱) ۲ (ص ۲۷۵ ج ۲)

عن عائشہ: .... عشر من الفطرۃ

ان امور عشرہ کے فطرت سے ہونے کے کئی مطالب بیان کئے گئے ہیں۔ بعض نے کہا کہ فطرت سے مراد یہ ہے کہ یہ سنن الانبیاء میں سے ہیں۔ بعض نے کہا فطرت سے مراد سنن الدین ہیں۔ بعض نے کہا ان امور کے فطرت سے ہونے کا مطلب یہ ہے کہ ان کاموں کا کرنا فطری انسانی ہیئت باقی رکھنے کے لئے ضروری ہے اگر یہ کام نہ کئے جائیں تو انسان کی ہیئت غیر فطری بن جاتی ہے۔

باب سنن الوضوء ص۴۵

عن ابی هریرۃ قال قال رسول اللہ صلّی اللہ علیہ وسلّم اذا استیقظ احدکم من نومہ فلا یغمس یدہ فی الاناء الخ۔

اس حدیث میں ایک ادب سکھایا گیا ہے کہ جب سو کر اٹھو اور وضوء وغیرہ کرنے لگو تو برتن میں ہاتھ ڈالنے سے پہلے ہاتھ دھو لیا کرو۔ بغیر دھونے کے ہاتھ برتن میں نہ ڈالا کرو۔ اس حدیث کے متعلق چند ضروری باتیں چھوٹے چھوٹے فائدوں کی شکل میں پیش کی جاتی ہیں۔

ف ۱: حضور صلّی اللہ علیہ وسلم کا امر ہے تین دفعہ دھونے کا۔ یہ امر تعبدی ہے یا معلّل ہے اوامر دو قسم کے ہوتے ہیں ۱۔ امر تعبدی۔ جس کی علت ہماری سمجھ میں نہ آ سکے۔ ۲۔ امر معلّل جس کی علت سمجھ میں آ جائے۔ امر تعبدی میں تعدیہ اور قیاس جائز نہیں ہے۔ وہ اپنے مورد پر مقتصر ہوتا ہے۔ اور امر معلّل کا تعدیہ کر سکتے ہیں۔ جہاں وہ علت پائی جائے گی وہاں وہ حکم بھی ہو گا۔ یہ امر تعبدی ہے یا معلّل؛ امام مالکؒ کی رائے یہ ہے کہ یہ امر تعبدی ہے۔ کیونکہ ان کے ہاں ناپاک چیز گرنے سے پانی ناپاک نہیں ہوتا جب تک کہ تغیر اوصاف نہ ہو۔ تو برتن میں بغیر ہاتھ دھوئے ہاتھ ڈالدیا تو پانی تو پاک ہی رہے گا اس کے باوجود ہاتھ دھونے کا امر تعبدی ہے۔ جمہور کی رائے یہ ہے کہ یہ امر معلّل ہے۔ حضرت نے خود علت بیان فرمادی ہے فانہٗ لا یدری این باتت یدہٗ۔

ف ۲: حدیث میں سو کر اٹھنے کے وقت ہاتھ دھونے سے قبل برتن میں ہاتھ ڈالنے سے نہی فرمائی ہے۔ حدیث میں اس حکم کی علت بیان فرمادی ہے۔ فانہ لا یدری این باتت یدہٗ۔ عرب میں استنجار بالحجارۃ کا رواج تھا اس سے گندگی کے کچھ اجزاء رہ جاتے تھے۔ عرب کا موسم گرم تھا۔ پسینہ سے نجاستہ پھیل جاتی تھی اور ہو سکتا ہے کہ اس نجاستہ والے پسینہ پر ہاتھ لگ جاتے اور ہاتھ ناپاک ہو جاتے۔ خلاصہ یہ کہ احتمال نجاستہ علت ہے ہاتھ دھونے کی۔ یہ علت نص حدیث سے ثابت ہے۔ لیکن حافظ ابن تیمیہ نے فرمایا کہ علت نہی یہ ہے کہ ہاتھ پر شیطان نے بیتوتۃ کی ہے۔ حافظ ابن القیم کی بھی یہی رائے ہے۔ لیکن یہ علت معقول نہیں ہے کیونکہ ہاتھ پر شیطان کی بیتوتۃ کی کوئی دلیل نہیں ہے۔ وہ فرماتے ہیں کہ ہو سکتا ہے کہ وہ رات گذارتا ہو جیسے حدیث میں ہے کہ وہ خیشوم پر رات گذارتا ہے۔ ایسے ہی رات ہاتھ پر گزارتا ہو گا لیکن یہ محض احتمال ہے دلیل نہیں ہے۔ وہ فرماتے ہیں فانہ لا یدری این باتت یدہ سے ثابت

ہو سکتا ہے۔ جواب یہ ہے کہ اگر یہ بتانا ہوتا تو عبارت یوں ہوتی فانہ لایدری ماذا باتت علیٰ یدہ یا من باتت علیٰ یدہ۔

ف۳:۔ برتن میں ہاتھ ڈالنے سے پہلے ہاتھ کا دھونا واجب ہے یا سنّت۔ اس میں تفصیل یہ ہے کہ اگر ہاتھ پر گندگی لگنے کا یقین یا ظن ہو تو ہاتھ دھونا واجب ہے۔ اگر یقین یا ظن نہیں محض احتمال ہے تو ہاتھ دھونا سُنّت یا مستحب ہے۔ واجب نہیں ہے کیونکہ وجوبی احکام یقین یا ظن کی بنیاد پر ہوتے ہیں اور محض احتمالات کی بنیاد پر احکام وجوبی نہیں ہوتے بلکہ استحبابی ہوتے ہیں۔

ف۴:۔ اگر کسی نے ہاتھ دھونے کے بغیر برتن میں ہاتھ ڈال دیئے تو وہ پانی پاک ہے یا ناپاک اس میں تفصیل یہ ہے کہ اگر ہاتھ پر ناپاکی کا یقین یا ظن ہے تو اس کے ناپاک ہونے کا فتویٰ دیا جائے گا۔ اور اگر محض احتمال ہے تو اس کا استعمال خلافِ تقویٰ ہے خلافِ فتویٰ نہیں ہے۔

ف۵:۔ جب نیند سے اٹھ کر وضوء کرنے لگے۔ تو اس کے متعلق تو حدیث میں صراحتہً آگیا کہ پہلے ہاتھ دھو کر وضوء شروع کرے اگر بیداری کی حالت سے اٹھ کر وضوء کرنا چاہے تو بھی وضوء شروع کرنے سے پہلے ہاتھ دھونے سُنّت ہیں کیونکہ امر بغسل الید کی علت احتمال نجاست ہے اور یہ علت حالتِ یقظہ میں بھی موجود ہے لہٰذا یہ حکم حالتِ یقظہ میں بھی ہوگا۔ کیونکہ احکام دائر علی العلل ہوتے ہیں۔

ہاں! یہ فرق کیا جاسکتا ہے کہ حالتِ نوم میں احتمالِ نجاست قوی ہے اس لئے وہاں ہاتھ دھونا سُنّت مؤکدہ ہوگا اور بیداری کی حالت میں یہ احتمال کمزور ہے اس لئے یہاں سُنّت ہوگا۔ نفس سُنّت دونوں جگہ ہے تاکد وعدم تاکد کا فرق ہے۔

ف۶:۔ حضرت امام احمد کی رائے یہ ہے کہ ہاتھ بغیر دھونے کے پانی میں ڈالنا رات کی نیند سے اٹھ کر مکروہ ہے دن کی نیند سے بیدار ہوتے کے بعد کراہت نہیں ہے۔ اس فرق کی تین وجہ ہیں

(۱) اس حدیث کی بعض روایات میں من اللیل کے لفظ کی تصریح ہے۔

(۲) علت فانہ لایدری این باتت یدہ۔ بیان فرمائی ہے باتت کا لفظ بھی بتاتا ہے کہ یہ حکم رات کی نیند کا ہے کیونکہ بات کا معنیٰ رات گزارنا ہے۔

(۳) رات کی نیند میں غفلت زیادہ ہوتی ہے اس میں انکشاف عورت کا زیادہ احتمال ہے۔ اور دن میں غفلت اتنی نہیں ہوتی جتنی رات کی نیند میں ہوتی ہے۔ اس لئے رات اور دن کی نیند میں فرق ہے۔ لیکن اکثر علماء کی رائے یہ ہے کہ رات اور دن دونوں میں کراہت ہے۔ البتہ درجہ کراہت میں فرق ہے۔ رات کی نیند میں کراہت شدید ہوگی۔ اور دن میں کم کراہت ہوگی۔ کیونکہ علت احتمالِ نجاستہ

بیان کی گئی ہے، اور احتمالِ نجاستہ جیسے رات کو ہے دن کی نیند میں بھی ہے تو علت دونوں میں مشترک ہے اور حکم کا مدار علت پر ہے۔ بہت سی روایات من اللیل کے لفظ سے خالی ہیں۔ لہٰذا لیل کا لفظ احترازی نہیں ہے۔ اتفاقی ہے۔

ف: ہاتھ دھونے کے بغیر ہاتھ ڈالنے سے نہی ہے۔ برتن کئی قسم کا ہوتا ہے۔ اگر برتن چھوٹا ہو جس کو انڈیل کر پانی نکالا جاسکتا ہے تو انڈیل کر پانی نکالو۔ اگر برتن بڑا ہو انڈیلا نہ جا سکتا ہو تو چھوٹے برتن سے پانی نکال لینا چاہیئے اگر پانی نکالنے کے لئے چھوٹا برتن بھی نہ ہو تو پاک کپڑے سے نکال کر ایک ہاتھ دھو لیا جائے۔ اگر پاک کپڑا بھی نہ ہو تو بائیں ہاتھ کی صرف انگلیاں ڈال کر پانی نکال کر دایاں ہاتھ دھو لیا جائے۔ پورا ہاتھ نہ ڈالا جائے کیوں کہ یہ ضرورت کیوجہ سے ڈالا ہے اور ضابطہ ہے۔ الضروریات تتقدر بقدر الضرورۃ۔ اور صرف انگلیوں سے ضرورت پوری ہو جاتی ہے۔ اس صورت میں حدیث کا مطلب یہ ہے کہ دھونے کے بغیر پانی میں پورا ہاتھ نہ ڈالو اور اس صورت میں بھی پورا ہاتھ نہیں ڈالا گیا بلکہ صرف انگلیاں ڈالی گئی غرضیکہ حدیث پر مہما امکن عمل کرنے کی کوشش کرنی چاہیئے۔

حدیث عبداللہ بن زید بن عاصمؓ [1]

عبداللہ بن زیدؓ نام کے کئی حضرات طبقۂ صحابہؓ میں ہیں مثلاً ایک عبداللہ بن زید بن عاصمؓ جن کی روایت وضوء کے بارے میں مشہور ہے دوسرے عبداللہ بن زید بن عبد ربہ جن کو خواب میں کلماتِ اذان القاء کئے گئے تھے۔

اس حدیث کی تشریح کے ضمن میں بہت سے فقہی مسائل کی وضاحت کی ضرورت ہے جن کو یہاں ترتیب وار بیان کیا جاتا ہے۔

مضمضہ و استنشاق کا حکم

مضمضہ اور استنشاق کی وضو اور غسل میں حیثیت کیا ہے۔ اس میں تین مذاہب ہیں ا امام مالک اور امام شافعی کے ہاں دونوں دونوں میں سنت ہیں ۲ دونوں دونوں میں واجب ہیں۔ یہ امام احمد ابن ابی لیلی۔ اسحاق اور عبداللہ بن مبارک کا مذہب ہے۔ ۳۔ غسل جنابۃ میں دونوں فرض ہیں۔ وضوء میں سنت ہیں۔ یہ سفیان ثوری اور ابوحنیفہ اور سلف کی ایک جماعت کا مسلک ہے۔

---

[1] جامع الترمذی مع معارف السنن ص ۱۶۵، ۱۶۶ ج ۱

پہلے اور دوسرے مذہب والوں نے دونوں کو مساوی رکھا ہے۔ احناف نے تفریق کی ہے۔
غسل میں فرض کہا اور وضوء میں سُنّت۔ اب ہم سے وجہ فرق کا مطالبہ ہوگا۔ وجہ فرق یہ ہے کہ
قرآن میں غسل اور وضوء میں تعبیر الگ الگ قسم کی ہے۔ وضوء میں مخصوص اعضاء کے دھونے کا حکم ہے۔ غسل وجہ کا حکم ہے۔
اور ناک اور منہ کا اندر والا حصہ وجہ میں داخل نہیں ہے۔ کیونکہ ان کا مواجہت میں کوئی دخل نہیں ہے
لیکن غسل میں تعبیر یہ ہے ان کنتم جنبا فاطهروا۔ اطّہر کا حکم ہے اس میں مبالغہ ہے۔
مبالغہ کے ساتھ تطہیر کا حکم ہے۔ مبالغہ فی الطہارۃ کیسے ہوگا۔ جو اعضاء من کل الوجوہ ظاہر
ہیں ان کو تو دھونا ہی پڑے گا۔ ان کو دھونا مبالغہ نہیں سمجھا جائے گا۔ مبالغہ تب ہوگا جب ان اعضاء کو
بھی دھولیں جو من وجہ ظاہر ہیں من وجہ باطن ہیں۔ ایسے اعضاء منہ اور ناک کا اندر کا حصہ ہے یہ من وجہ
ظاہر ہے۔ اسی لئے منہ کے اندر پانی چلا جائے لیکن حلق سے اوپر رہے تو روزہ نہیں ٹوٹتا۔ اور اگر
قے منہ کے اندر سے واپس چلی جائے تو روزہ نہیں ٹوٹتا تو اس مسئلے میں اس کو باطن سمجھا ہے تو مبالغہ
تب ہوگا جب ان کو بھی دھویا جائے۔

مضمضہ واستنشاق کی کیفیت

مضمضہ واستنشاق کی پانچ کیفیات ہوسکتی ہیں۔ ① فصل بغرفۃ واحدۃ۔ ایک چلو سے تین
دفعہ مضمضہ کر کے پھر اسی چلو سے تین بار استنشاق کیا جائے ② وصل بغرفۃ واحدۃ ایک چلو سے ایک
مضمضہ واستنشاق کیا جائے پھر اسی سے دوسرا مضمضہ واستنشاق پھر اسی سے تیسرا مضمضہ استنشاق کیا جائے ③ فصل بغرفتین ایک چلو سے تین دفعہ
مضمضہ پھر دوسرے چلو سے تین دفعہ استنشاق کیا جائے۔ ④ وصل بثلاث غرفات۔ ایک چلو سے ایک دفعہ
مضمضہ واستنشاق۔ پھر دوسرے سے دوسری مرتبہ پھر تیسرے چلو سے تیسری مرتبہ۔ ⑤ فصل بست غرفات۔
یعنی چھ چلو سے فصل کریں گے۔ تین چلوؤں سے تین دفعہ مضمضہ پھر تین چلوؤں سے تین دفعہ استنشاق۔
اس بات پر تمام فقہاء کا اتفاق ہے[1] کہ یہ پانچ صورتیں جائز ہیں۔ اختلاف اس میں ہے کہ ان میں
سے اولیٰ اور افضل کونسی صورت ہے۔ امام مالک و شافعی کی ایک ایک روایت یہ ہے کہ فصل بہتر ہے
لیکن حنابلہ اور شافعیہ میں مختار یہ ہے کہ وصل بثلاث غرفات افضل ہے۔ حنفیہ کا مذہب یہ ہے کہ فصل بست
غرفات افضل ہے۔ باقی چاروں کے حکم میں فقہاء حنفیہ کی دو تعبیریں ہیں۔ ایک یہ کہ پانچوں کیفیات
سے سنّت ادا ہوجاتی ہے لیکن کمال سُنّت فصل بست غرفات سے ادا ہوگی۔ دوسری تعبیر یہ ہے۔

---

[1] معارف السنن ص ۱۶۷ ج ۱۔

کہ فصل بست عرفات سنت ہے۔ باقی چاروں جائز ہیں۔ پہلی تعبیر کے مطابق چار صورتوں میں سُنّت ادا ہو جاتی ہے۔ دوسری تعبیر کے مطابق ان چار صورتوں سے سنت ادا نہیں ہوگی۔ تعبیرات میں تعارض ہو گیا۔ دونوں میں تطبیق یہ ہے کہ دو سنتیں الگ الگ ہیں۔ ایک ہے مضمضہ و استنشاق کرنا یہ سنت ہے اور فصل سے مضمضہ و استنشاق کرنا یہ الگ سُنّت ہے۔ پہلی تعبیر کا مطلب یہ ہے کہ چار صورتوں میں مضمضہ و استنشاق کی سُنّت ثابت ہوگئی اور دوسری تعبیر کا مطلب یہ ہے کہ فصل والی سُنّت ادا نہیں ہوئی۔ پہلی تعبیر میں اور سُنّت کا اثبات ہے اور دوسری تعبیر میں نفی اور سُنّت کی ہے۔ فلا تعارض بینھا۔

قائلین وصل کی دلیل

قائلین وصل عبداللہ بن زید کی اس حدیث سے استدلال کرتے ہیں اسکی بعض روایات میں لفظ ہیں "مضمض و استنشق من کف واحد" بعض روایات میں لفظ ہیں "مضمض و استنشق ثلثا" مضمضہ اور استنشاق دونوں کے بعد ایک مرتبہ ثلثا کہا جس سے بظاہر وصل ہی معلوم ہوتا ہے۔ بعض روایات میں ہے "مضمض و استنشق ثلثا بثلث غرفات من ماء" بعض میں یہ لفظ ہیں "مضمض و استنشق ثلث مرات من غرفۃ واحدۃ" غرضیکہ عبداللہ بن زیدؓ کی حدیث کے یہ مختلف الفاظ وصل پر دلالت کر رہے ہیں۔

جوابات

اس حدیث کے قائلین فصل کی طرف سے کئی جوابات دیئے گئے ہیں

① یہ عبارت تنازع فعلین کے باب سے ہے دراصل من کف واحد کا لفظ دو دفعہ تھا۔ ایک کو حذف کر دیا دوسرے پر اعتماد کرتے ہوئے۔ مضمض کے بعد من کف واحد محذوف ہے۔ تقدیر عبارت یہ ہوگی "مضمض من کف واحد و استنشق من کف واحد" مضمضہ الگ چلو سے ہوا اور استنشاق الگ چلو سے۔ ایسے ہی "مضمض و استنشق ثلثا" میں مضمض اور استنشق دونوں فعلوں کا ثلثا میں تنازع ہے ایک کا معمول محذوف مانا جائے گا۔ تقدیر عبارت یوں ہوگی "مضمض ثلثا و استنشق ثلثا" اب یہ حدیث دال بر فصل رہی۔

② من کف واحد کا مطلب یہ نہیں ہے کہ ایک ہی چلو لیا اس سے مضمضہ و استنشاق کیا بلکہ مطلب یہ ہے کہ ایک ہی چلو سے پانی لیتے تھے۔ دو چلو نہیں استعمال فرماتے تھے یعنی ایک ہی ہاتھ استعمال کرتے تھے۔

③ من کف واحد کا مطلب یہ ہے کہ مضمضہ و استنشاق دونوں کے لئے دایاں ہاتھ ہی استعمال کیا تھا۔ ہو سکتا تھا کہ کسی کو وہم ہوتا کہ استنشاق بائیں ہاتھ سے کیا ہو۔ اس شبہ کے ازالہ کے لئے فرما دیا من کف واحد کہ دونوں جگہ دایاں ہی استعمال کیا ہے۔

④ اگر مان لیا جائے کہ یہ حدیث وصل پر دلالت کر رہی ہے ——— تب بھی یہ حدیث

ہمارے خلاف نہیں کیونکہ وصل جائز تو ہمارے ہاں بھی ہے گو افضل نہیں یہ حدیث بیانِ جواز پر محمول ہوسکتی ہے۔ بلکہ حنفیہ کی دوسری تعبیر کے مطابق وصل سنّت بھی ہے اگرچہ کمالِ سنت فصل ہی ہے۔

دلائل فصل (۱) حافظ ابن السکن[1] نے اپنی صحیح میں شقیق بن سلمہ کی روایت نقل کی ہے وہ کہتے ہیں کہ میں نے حضرت علیؓ اور حضرت عثمانؓ کو وضو کرتے دیکھا۔ اس روایت میں یہ لفظ بھی ہیں افرد المضمضة من الاستنشاق ثم قالا ھٰکذا رأینا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم توضأ۔

(۲) سنن ابی داؤد[2] میں طلحۃ بن مصرف عن ابیہ عن جدہ کی روایت ہے اس میں یہ لفظ صراحۃً آ رہے ہیں۔ ورایتہ یفصل بین المضمضة والاستنشاق۔ اس سے صراحۃً فصل ثابت ہوا۔

(۳) معجم طبرانی[3] میں طلحۃ عن ابیہ عن جدہ کی روایت میں یہ لفظ ہیں۔ مضمض ثلثا واستنشق ثلثا ویأخذ لکل واحدۃ ماءً جدیداً یہ فصل کی اور نیا پانی لینے کی صریح دلیل ہے۔

(۴) احادیثِ صحیحہ کثیرہ[4] میں یہ لفظ آ رہے ہیں۔ مضمض ثلثاً واستنشق ثلثاً۔ ہر ایک کیساتھ ثلاثاً کا لفظ الگ الگ ہے۔ ایسی روایتیں بظاہر فصل پر ہی دلالت کرتی ہیں۔

اس کے علاوہ قیاس کا تقاضا بھی یہی ہے کہ فصل راجح ہونا چاہیئے اس لیئے کہ ناک اور منہ دو الگ الگ عضو ہیں جیسے دوسرے اعضاء میں فصل کیا جاتا ہے ایسے ہی ان میں بھی فصل ہونا چاہیئے

مسح رأس کے مسائل

پہلا مسئلہ: امام مالک[5] رحمۃ اللہ علیہ کا مذہب یہ ہے کہ مسح رأس میں استیعاب فرض ہے۔ شافعیہ حنفیہ کا مذہب یہ ہے کہ استیعاب رأس فرض نہیں۔ بعض کا مسح فرض ہے پورے سر کا مسح کر لینا سنت ہے۔ پھر حنفیہ اور شافعیہ کا اس میں اختلاف ہوا ہے کہ سر کے کتنے حصے پر مسح فرض ہے شافعیہ کا مذہب یہ ہے کہ مطلق بعض کا فرض ہے اگر سر کے اتنے حصے کا مسح ہو جائے جس پر لغۃً بعض راس کا اطلاق کیا جاسکتا ہو تو فرض ادا ہو جائے گا خواہ تین بال کی مقدار ہی مسح ہو۔ حنفیہ کی اس مسئلہ میں روایات مختلف ہیں مشہور یہ ہے کہ ربع رأس کا مسح فرض ہے۔

---

[1] التلخیص الحبیر ص ۷۹ ج ۱۔ [2] ص ۱۸ ج ۱ باب فی الفرق بین المضمضہ والاستنشاق۔
[3] نصب الرایہ ص ۱۷ ج ۱۔ [4] مثلاً حدیث علیؓ (جامع ترمذی ص ۱۷ ج ۱) حدیث عثمانؓ (سنن ابی داؤد ص ۱۴ ج ۱) [5] اوجز المسالک ص ۳۸ ج ۱۔

مالکیہ کی دلیل یہ ہے کہ قرآن کریم میں ہے۔ وامسحوا برؤسکم اس میں سر کے مسح کا حکم دیا گیا ہے اور اس کی کوئی مقدار متعین ومحدود نہیں کی گئی لہٰذا پورا سر ہی مراد ہونا چاہیئے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ جب کسی فعل کے بعد مفعول بہ بھی ذکر ہو تو فعل کے تحقق کے لئے ضروری نہیں کہ مفعول بہ کے ہر ہر جز پر فعل کا وقوع ہو۔ بلکہ مفعول بہ کے بعض حصہ پر بھی وقوع ہو جائے تو فعل متحقق ہو جائیگا مثلاً اگر کہا جائے اِضْرِبْ زَیْدًا تو اس امر کے امتثال کے لئے ضروری نہیں کہ زید کے ہر ہر عضو پر مارا جائے بلکہ بعض اعضاء پر مارنے سے بھی امتثال امر ہو جائے گا۔ ایسے ہی اگر کوئی کہے "مَسَحْتُ الجِدَارَ" تو اس کے صادق ہونے کے لئے ضروری نہیں کہ دیوار کے ہر ہر جزء اور ہر اینٹ کو چھوا جائے بلکہ دیوار کے بعض حصہ پر ہاتھ پھیرنے سے بھی اس فعل کا تحقق ہو جائے گا۔ ایسے ہی قرآن کریم میں موسیٰ علیہ السلام کے بارے میں ہے" واخذ برأس اخیہ یجرہ الیہ" اس میں بھی پورے سر کا پکڑنا مراد نہیں اور نہ ہی ایک ہاتھ سے داڑھی پکڑ کر دوسرے ہاتھ سے پورے سر کے بالوں کا پکڑنا ممکن ہے۔ غرضیکہ کسی فعل کے تحقق کے لئے اس کا مفعول بہ کے ہر حصہ پر وقوع ضروری نہیں بلکہ بعض مفعول بہ پر واقع ہو جانا بھی کافی ہوتا ہے لہٰذا " وامسحوا برؤسکم" کا تقاضا سر کے بعض حصہ پر مسح کرنے سے بھی پورا ہو جاتا ہے۔ اس اصول کا تقاضا تو یہ تھا کہ جتنے بعض کا بھی مسح ہو جائے کافی ہوتا حتیٰ کہ اگر ایک دو بالوں کا مسح کر لیا جائے تو بھی مسح ہو جائے لیکن مانع کی وجہ ہم اتنی قلیل مقدار کو کافی نہیں کہہ سکتے کیونکہ اتنی قلیل مقدار کا مسح تو غسل وجہ کے ضمن میں بھی ہو جاتا ہے یہ مستبعد ہے کہ پورا منہ استیعاب کے ساتھ دھویا جائے اور سر کا بال بھی نہ بھیگے۔ اگر اتنی قلیل مقدار کا مسح کافی ہوتا تو سر کے مسح کو مستقل فرض قرار دینے کی ضرورت نہ تھی۔ معلوم ہوا کہ یہاں سر کا معتد بہ حصہ مراد ہے جو غسل وجہ کے ضمن میں نہ آتا ہو۔ وہ بعض کتنا ہے اس کا آیت میں بیان نہیں تو آیت مقدار فرض مسح میں مجمل ہوئی اس کا بیان تلاش کرنے کی ضرورت ہے۔ چنانچہ حدیث مغیرہ بن شعبہ[1] میں ہے کہ آپ نے ناصیہ پر مسح کیا۔ معلوم ہوا مقدار ناصیہ کے مسح پر اکتفاء جائز ہے۔ اس سے کم پر اکتفاء کرنا کہیں ثابت نہیں۔ اگر اس سے کم پر اکتفاء جائز ہوتا تو بیان جواز کے لئے کبھی نہ کبھی ضرور کیا جاتا۔ یہ تقریر شیخ الاسلام مولانا شبیر احمد عثمانیؒ کی کلام سے ماخوذ ہے[2]۔

دوسرا مسئلہ سر کے مسح میں توحید مسنون ہے یا تثلیث یعنی سر کا مسح ایک مرتبہ کرنا چاہیے

---

[1] مشکوٰۃ بحوالہ مسلم، ص۴۹ ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم توضأ فمسح بناصیتہ وعلی العمامۃ وعلی الخفین۔
[2] فضل الباری ص۳۱۴ ج۲۔

یا تین مرتبہ۔ امام[1] مالک، امام احمد، امام ابوحنیفہ اور جمہور کا مسلک یہ ہے کہ سر کے مسح میں توحید مسنون ہے۔ امام شافعی کی بھی ایک روایت یہی ہے۔ امام شافعی کا قول مشہور یہ ہے کہ سر کے مسح میں تثلیث مسنون ہے۔

امام شافعی کی دلیل:۔ ① بعض[2] روایات میں تین دفعہ سر کا مسح کرنا بھی وارد ہوا ہے۔ ان کی روشنی میں فرماتے ہیں کہ تثلیث مسنون ہے۔

② وہ مسح کو اعضاء مغسولہ پر قیاس کرتے ہیں۔ جب اعضاء میں غسل تین دفعہ مسنون ہے تو مسح بھی تین دفعہ مسنون ہونا چاہیئے۔

حنفیہ کے دلائل:۔ حنفیہ اور جمہور کے دلائل یہ ہیں کہ حضرت عبداللہ بن زید، عبداللہ بن عباس، عبداللہ بن ابی اوفیٰ، علی، عثمان وغیرہم سب حضرات آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے وضو کی حکایت کر رہے ہیں۔ ان کی حدیثیں وحدتِ مسح پر دلالت کرتی ہیں۔ امام ابوداؤد فرماتے ہیں[3] احادیث عثمان الصحاح کلہا تدل علی مسح الرأس انہا واحدۃ۔ ان احادیث کی بناء پر حنفیہ اور جمہور علماء ایک مرتبہ مسح کرنے کے قائل ہیں۔ نیز مسح رأس میں قیاس کے لحاظ سے بھی تثلیث نہیں ہونی چاہیئے۔ اس لئے کہ غسل کی بناء تنظیف پر ہے۔ اور تنظیف کا مقتضیٰ یہ ہے کہ غسل میں تکرار مسنون ہو۔ تاکہ نظافت زیادہ ہو۔ مسح کی بناء تخفیف پر ہے اور تخفیف اس میں ہے کہ ایک ہی مرتبہ مسح کا حکم ہو کیونکہ تثلیثِ مسح کرنے سے تو تقریباً غسل بن جاتا ہے اس لئے ممسوح کو مغسول پر قیاس کرنے کی بجائے بہتر یہ ہے کہ ایک ممسوح کو دوسرے ممسوح پر قیاس کیا جائے۔ ______ جیسے سر پر مسح کیا جاتا ہے ایسے ہی خفین پر بھی مسح کیا جاتا ہے اور مسح خفین میں کسی کے ہاں بھی تثلیث مسنون نہیں اس پر قیاس کرتے ہوئے مسح رأس میں بھی تثلیث نہیں ہونی چاہیئے۔ رہی وہ احادیث جن میں تین مرتبہ مسح کا ذکر ہے ان کا جواب ہماری طرف سے یہ ہے کہ ہمارے نزدیک بھی بغیر جدید پانی لینے کے گیلے ہاتھ کو سر پر پھیر لیا جائے تو جائز ہے۔ اور یہ احادیث بیان جواز پر محمول ہیں۔ ہمارا نزاع شافعیہ کے ساتھ دو نقطوں پر ہے: ۱۔ وہ ماء جدید کیساتھ تثلیث کے قائل ہیں اور ہم ماء جدید کیساتھ تثلیث کے قائل نہیں ۲۔ وہ تثلیث کو مسنون کہتے ہیں اور ہم صرف جائز سمجھتے ہیں ان احادیث میں تثلیث کا ذکر تو ہے لیکن ماء جدید لینے پر اور سنیت پر کوئی دلالت نہیں اور نزاع انہی دونوں باتوں میں ہے۔

---

[1] جامع ترمذی مع معارف السنن ص ۱۷۷ ج ۱۔ [2] مثلاً حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کی بعض روایات (سنن ابی داؤد ص ۱۴ ج ۱) [3] سنن ابی داؤد ص ۱۵۔

تیسرا مسئلہ :- اس[1] بات پر سب علماء کا اتفاق ہے کہ سر کے مسح کے موقع پر افضل یہ ہے کہ ماء جدید لیا جائے۔ بحث اس میں ہے کہ اگر کسی نے نیا پانی نہیں لیا۔ ہاتھوں کی بچی ہوئی تری سے مسح کر لیا تو مسح ہو گیا یا نہیں ؟ شافعیہ کے ہاں مسح نہیں ہوا۔ حنفیہ کے ہاں مسح ہو جائے گا۔ شافعیہ کے ہاں ماء جدید لینا فرض ہے۔ حنفیہ کے ہاں فرض نہیں افضل ہے۔ لیکن[2] حنفیہ کے ہاں تفصیل یہ ہے کہ اگر پہلے اعضاء کو دھونے سے تری بچی ہوئی ہو تو اس سے مسح کرنا جائز ہے۔ اگر پہلے مسح سے تری بچی ہوئی ہو تو اس سے مسح جائز نہیں ہے۔

اس باب کی فصل ثانی کی حدیث ہے۔ عن عبد اللہ بن زید انہ رأی النبی صلی اللہ علیہ وسلم توضأ وانہ مسح رأسہ بماء غیر فضل یدیہ۔ اس[3] حدیث کو دو طرح روایت کیا گیا ہے ایک یہی " بماء غیر فضل یدیہ " باء کے ساتھ دوسرا " بماء غبر فضل یدیہ " باء کے ساتھ پہلی صورت میں مطلب یہ ہو گا کہ ہاتھوں سے بچے ہوئے پانی کے علاوہ دوسرے پانی سے سر کا مسح کیا اس میں ماء جدید لینے کا ذکر ہے۔ اب یہ حدیث نہ حنفیہ کے خلاف ہو گی نہ شافعیہ کے۔ اور دوسری صورت میں مطلب یہ ہو گا کہ اس پانی سے مسح کیا جو ہاتھوں کی تری سے بچا ہوا تھا اس صورت میں یہ حدیث حنفیہ کی دلیل ہو گی کہ نیا پانی لینا ضروری نہیں۔

اس کے علاوہ ابو[4] داؤد اور مسند احمد میں ربیع بنت معوذ سے روایت ہے " مسح برأسہ من فضل ماء کان فی یدہ " یہ حدیث صراحۃً دلالت کرتی ہے کہ بچی ہوئی تری سے مسح کرنا جائز ہے۔

اقبل بھما وادبر بدأ بمقدم رأسہ۔ الخ ص ٤٥

صحیح روایات میں سر کے مسح کے بارے میں یہ ثابت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے مسح میں اقبال اور ادبار کیا ہے یہ اقبال اور ادبار دونوں مل کر ایک مرتبہ مسح سمجھا جاتا ہے ان دونوں کے مجموعہ کو تکرار اور تعدد کے قبیل سے نہیں سمجھا جائے گا۔ اقبال کا مشہور معنی ہے کہ ہاتھوں کو قفا سے مقدم رأس کی طرف لانا یعنی پیچھے سے آگے کو ہاتھ لانا۔ اور ادبار کا معنیٰ یہ ہے کہ مقدم رأس سے قفا کی

---

[1] معارف السنن ص ١٨٠ ج ١ [2] البحر الرائق ص ٢٤ ج ١

[3] جامع ترمذی ص ١٦ ج ١

[4] سنن ابی داؤد ص ١٧ ج ١ . د معارف السنن ص ١٨٠ ج ١

طرف ہاتھ لے جانا یعنی آگے سے پیچھے کو ہاتھ لے جانا۔ روایات میں اکثر اقبال کا لفظ پہلے ذکر کیا گیا ہے ادبار کا بعد میں جیسا کہ فاقبل بھما وادبر. اس تعبیر کا ظاہر یہ چاہتا ہے کہ مسح میں پہلے ہاتھ پیچھے سے آگے کو لائے جائیں پھر آگے سے پیچھے کو چنانچہ بعض سلف اسی کے قائل ہوتے ہیں۔ لیکن حنفیہ اور جمہور فقہاء کی رائے یہ ہے کہ مسح رأس کے وقت پہلے ہاتھ آگے سے پیچھے کو لے جائے جائیں پھر پیچھے سے آگے کو دلیل اس کی یہ ہے فاقبل بھما وادبر کی تفسیر حدیث میں موجود ہے۔ بدأ بمقدم رأسه الخ اس بات کی تصریح ہے کہ مسح کا آغاز مقدم رأس سے ہوتا تھا۔ اسی لئے جمہور اسی کے قائل ہیں۔

اب قابل غور جمہور کے لئے دو باتیں ہیں۔ ایک یہ کہ مُفَسَّر مُفَسِّر کے خلاف ہے۔ دوسرا یہ کہ جمہور کے نزدیک جو ترتیب فعلی مسنون ہے۔ وہ حدیث میں آنے والی ترتیب ذکری کے خلاف ہے۔ اس کے دو جواب ہیں۔

(۱) اقبل بھما وادبر میں عطف واو کے ساتھ کیا گیا ہے۔ اور واو ترتیب کو نہیں چاہتی مطلق جمع کے لئے آتی ہے تو اقبل بھما وادبر یہ کسی ترتیب کو مقتضی نہیں پھر تخالف کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔ تخالف تب ہوتا اگر یہ جملہ کسی خاص ترتیب پر دلالت کرتا۔

(۲) بعض نے اقبال وادبار کے معنیٰ اور بیان کئے ہیں۔ اقبال کا معنیٰ ہے آگے سے ہاتھ لے جانا ادبار کا معنیٰ ہے پیچھے سے ہاتھ لے آنا۔ اس صورت میں تفسیر اور مفسر میں بھی مطابقت ہو جاتی ہے اور ترتیب فعلی اور ترتیب ذکری میں بھی۔

عن عبد اللہ بن عمرو قال رجعنا مع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم الخ [۲۶]

اگر ایڑیوں کی تھوڑی سی جگہ بھی خشک رہ گئی تو آگ کا عذاب ہو گا۔ ویل مصدر ہے بمعنیٰ ہلاکت۔ اس کا فعل مستعمل نہیں ہے اور بعض نے کہا کہ ویل جہنم کی ایک خاص وادی کا نام ہے۔ ایڑیوں اور بطون اقدام کی تخصیص اس لئے کی ہے کہ انمیں عام طور پر بے احتیاطی ہوتی ہے۔ جب تھوڑی سی جگہ خشک رہنے پر وعید ہے اگر مسح کریں گے پاؤں کا تو پھر سارا پاؤں خشک رہنے کی اور زیادہ وعید ہوگی۔

مسئلہ مسح رجلین

روافض کا مسلک یہ ہے کہ وضوء میں ننگے پاؤں پر مسح کافی ہے۔ جمہور علماء امت متفق ہیں کہ ننگے پاؤں کا وضو میں دھونا ضروری ہے۔

روافض کی دلیل۔ روافض آیت وضو کی قرأت جر سے استدلال کرتے ہیں۔ ارجلکم میں دو قرأتیں ہیں۔ نصب اور جر۔ اگر نصب ہو تو وجوھکم پر عطف ہوگا اب غسل کا حکم ثابت ہوتا ہے۔ جر کی صورت میں رؤس پر عطف ہوگا۔ سر مسموح ہے لہٰذا پاؤں بھی مسموح ہوگا۔

جواب۔ اگر قرأت جر کا وہ مطلب لیا جائے جو روافض نے لیا ہے تو کئی محالات شرعیہ لازم آتے ہیں۔ اس لئے آیت کا وہ معنیٰ نہیں ہو سکتا جو روافض نے لیا ہے وہ محالات یہ ہیں۔

ا۔ قرآن پاک کی ایک ہی آیت کی دو قرأتوں میں تعارض ہوگا۔ قرآن کی دو آیتوں میں تعارض محال ہے۔ ایک ہی آیت کی دو قرأتوں میں تعارض بدرجۂ اولیٰ محال ہوگا۔ قرأت نصب سے غسل ثابت ہوتا ہے قرأت جر سے تمہاری تفسیر کے مطابق مسح کا حکم معلوم ہوتا ہے۔

ب۔ احادیث متواترہ میں اور قرآن کی اس آیت میں تعارض لازم آئے گا۔ یہ بھی محال ہے۔ احادیث متواترہ سے ثابت ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے جب بھی ازالہ حدث کے لئے وضو کیا تو پاؤں کو دھویا ہے ننگے پاؤں پر ایک بار بھی مسح نہیں کیا۔ اگر مسح جائز ہوتا تو کبھی تو بیان جواز کے لئے مسح فرماتے

ج۔ اگر قرأت جر کا یہ مطلب لیا جائے تو اجماع اُمت اور آیت میں تعارض ہوگا۔ اور اجماع آیت کے خلاف نہیں ہو سکتا یہ محال ہے۔

د۔ وہ احادیث صحیحہ جن میں ہے ویل للاعقاب من النار۔ ان میں اور اس آیت میں تعارض ہوگا۔ آیت سے ثابت ہوگا کہ مسح بھی کافی ہے اور حدیث میں ہے کہ تھوڑی جگہ بھی خشک رہ جائے تو عذاب ہوگا۔

قرأت جر کی توجیہات قرأت جر کی مندرجہ بالا تفسیر محال ثابت ہوئی تو سوال پیدا ہوگا کہ اس کی صحیح تفسیر کیا ہے؟ اہل السنت والجماعت کی طرف سے جر والی قرأت کی کئی توجیہات کی گئی ہیں مثلاً

(۱) قرأت جر میں بھی ارجلکم کا عطف وجوھکم پر پڑ رہا ہے اس لئے یہ غسل رجلین کے حکم پر ہی دال ہے۔ اور بظاہر منصوب پر عطف کی وجہ سے اس پر نصب ہونی چاہیئے تھی لیکن اس کے پاس والا لفظ رؤسکم مجرور ہے اس کے پڑوس کی رعایت کرتے ہوئے ارجلکم پر بھی جر آگئی اصطلاح نحاۃ میں اس کو جر للجوار کہا جاتا ہے۔ جر للجوار کلام عرب میں شائع ہے۔ اس توجیہہ کے مطابق دونوں قرأتیں غسل رجلین کا حکم دے رہی ہیں۔

(۲) ارجلکم مجرور کا عطف رؤسکم پر ہی ہے۔ مطلب یہ ہوگا کہ رؤس کا بھی مسح کرو اور ارجل کا بھی۔ مسح کے دو معنیٰ ہیں ایک ہے تر ہاتھ کسی شی پر پھیرنا۔ اور دوسرا معنیٰ ہے غسل خفیف

یعنی ہلکا سا کسی شی کو دھونا یہاں امسحوا سے بطور عموم مجاز کے عام معنی مراد ہے جو تر ہاتھ پھیرنے اور غسل خفیف دونوں کو شامل ہے امسحوا کا تعلق رؤسکم کے ساتھ بھی ہے یہاں مراد تر ہاتھ سر پر پھیرنا ہے اور اسی امسحوا کا تعلق ارجلکم کے ساتھ بھی ہے۔ یہاں مسح سے مراد غسل خفیف ہے اس سے بھی یہ حکم نکلا کہ پاؤں کو ہلکا سا دھولو۔ مسح کا حکم نہ نکلا مسح بمعنی غسل کلام عرب میں آتا ہے کہا جاتا ہے مسح الارض المطر یعنی بارش نے زمین کو دھو ڈالا۔

جر للجوار پڑھ کر یا رؤس پر عطف کر کے غسل خفیف کا حکم دینے میں نکتہ یہ ہے کہ پاؤں کے دھونے میں عام طور پر اسراف ماء ہو جاتا ہے اس تعبیر سے اسراف ماء سے روکنا مقصود ہے کہ بھئی ہلکا سا غسل ہی کافی ہے۔ مبالغہ کی ضرورت نہیں۔ مظنۂ اسراف ماء میں اگر غسل خفیف کرنے کا ارادہ کیا جائے گا تو بھی اس کا غسل دیگر اعضاء جیسا ہو جائے گا۔

(۳) پاؤں کی دو حالتیں ہیں۔ ایک تخفف یعنی موزہ پہننے کی حالت دوسری عدم تخفف یعنی موزہ نہ پہننے کی حالت قرأت نصب میں حالت عدم تخفف کا حکم بتلانا مقصود ہے یعنی جب ننگے پاؤں ہوں تو غسل ضروری ہے۔ قرأت جر سے حالت تخفف کا حکم بتانا مقصود ہے یعنی جب پاؤں میں موزے پہنے ہوئے ہوں تو رؤس کی طرح مسح کر لینا کافی ہے تو یہ دو قرأتیں دو جدا جدا حالتوں پر محمول ہیں اس لئے تعارض نہیں۔

(۴) امام طحاوی[1] اور ابن حزم وغیرہ بعض حضرات نے کہا ہے کہ ننگے پاؤں پر مسح کا جواز ابتدائے اسلام میں تھا بعد میں یہ حکم منسوخ ہو گیا ہے۔

عن المغیرۃ بن شعبۃ ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم توضأ فمسح بناصیتہ وعلی العمامۃ ص۳۶

مسح علی العمامہ کا حکم

امام ابوحنیفہ۔ امام مالک اور امام شافعی اور جمہور فقہاء کا مذہب یہ ہے کہ مسح علی العمامہ پر اکتفاء جائز نہیں یعنی فرض کی مقدار بھی سر پر مسح نہ کیا صرف عمامہ پر اکتفاء کر لیا تو وضو نہیں ہوگا۔ حنفیہ اور شافعیہ کے نزدیک اگر فرض کی مقدار سر پر مسح کر لیا جائے اور باقی ہاتھ عمامہ پر پھیر لیا

---

[1] شرح معانی الآثار ص۳۴ ج ۱۔

جائے تو اس صورت میں وضو ہو جائے گا کیونکہ مقدار فرض ادا ہو گئی۔ اس میں جمہور کا اختلاف ہے کہ باقی ہاتھ پگڑی پر پھیرنے کی صورت میں استیعاب کی سُنّت ادا ہو گی یا نہیں؟ بعض کے نزدیک سُنّت ادا ہو جائے گی۔ لیکن حنفیہ کے نزدیک امام محمد رحمۃ اللہ علیہ کی عبارت سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ استیعاب کی سُنّت ادا نہیں ہوگی۔ ائمہ ثلثہ کا اس بات پر اتفاق ہے کہ محض پگڑی پر مسح کافی نہیں۔

امام احمد اسحٰق بن راہویہ اور امام اوزاعی وغیرہ حضرات کے نزدیک عمامہ کے مسح پر اکتفا جائز ہے۔ جو حضرات مسح عمامہ پر اکتفاء جائز سمجھتے ہیں۔ ان کا جواز اکتفار کی شرائط میں اختلاف ہے۔ مثلاً بعض کے نزدیک مسح علی العمامہ پر اکتفار تب جائز ہے جبکہ عمامہ طہارت پر پہنا ہو جیسا کہ خفین میں۔ اور بعض کے نزدیک یہ شرط نہیں یا مثلاً بعض کے نزدیک اکتفار تب جائز ہے جبکہ عمامہ نے سارے سر کو گھیرا ہو۔ اور بعض کے نزدیک یہ شرط نہیں۔ یا مثلاً بعض توقیت کے قائل ہیں اور بعض نہیں امام احمد وغیرہ حضرات اس حدیث سے تمسک کرتے ہیں کہ عمامہ پر مسح جائز ہے۔ لیکن یہ درست نہیں اس لئے کہ مغیرہ بن شعبہ یہاں صاف بتا رہے ہیں کہ ناصیہ کی مقدار سر پر مسح کر کے عمامہ پر مسح کیا ہے اس صورت میں کسی کا اختلاف نہیں نزاع تو مسح علی العمامہ پر اکتفار کے جواز میں ہے۔ اور وہ یہاں سے ثابت نہیں۔ حاصل اینکہ جو چیز اس حدیث سے ثابت ہے اس میں نزاع نہیں اور جس میں نزاع ہے وہ اس حدیث سے ثابت نہیں اس لئے استدلال محل نزاع میں اس حدیث سے صحیح نہ ہوا۔ البتہ بعض[1] احادیث ایسی ہیں جن میں مسح علی الناصیۃ کا ذکر نہیں صرف مسح علی العمامہ کا ذکر ہے ان سے بظاہر استدلال ہو سکتا ہے۔ لیکن جمہور کی طرف سے ایسی حدیثوں کا جواب یہ ہے کہ اوّل تو یہ روایات درجہ صحت تک نہیں پہنچتیں بنا بر تسلیم صحت ان روایتوں کو اسی پر محمول کیا جائے گا کہ مقدار فرض سر پر مسح کر کے عمامہ پر مسح کیا ہوگا۔ مغیرہ بن شعبہ کی یہ حدیث۔ ان روایتوں کے لئے مفسّر ہوگی۔ اور اگر تسلیم کر لیا جائے کہ کہیں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے صرف عمامہ کے مسح پر اکتفار کیا ہے ناصیہ پر مسح نہیں کیا۔ تو اس کو وضو علی الوضوء کی صورت پر محمول کیا جائے گا یعنی پہلے وضوء تھا برکت کے لئے دوبارہ وضوء کیا اس میں صرف عمامہ پر مسح کیا۔ اس لئے کہ وضوء علی الوضوء میں کبھی تخفیف کر لی جاتی ہے۔ اگر سرے سے یہ وضوء نہ کیا جاتا تو بھی درست تھا ایک رکن میں تخفیف بدرجہ

---

[1] مثلاً حدیث ثوبان عند ابی داؤد وکذا حدیث انس بن مالک وفیہ فادخل یدہ من تحت العمامۃ فمسح مقدم رأسہ ولم ینقض العمامۃ (سنن ابی داؤد ص ۲۰ باب المسح علی العمامۃ)

اولیٰ درست ہونی چاہیئے۔

اس توجیہ پر جمہور اس لئے مجبور ہوئے کہ سر کا مسح کتاب اللہ کی نص قطعی سے ثابت ہے اور کتاب اللہ کے مفہوم پر کسی متواتر دلیل سے تو زیادتی ہو سکتی ہے خبر واحد سے نہیں کتاب اللہ کہتی ہے سر پر مسح کرو۔ اب سر کے قائم مقام عمامہ کو قرار دینا یہ تبھی جائز ہو سکتا ہے جب کہ حدیث متواتر یا مشہور سے ثابت ہو اوّل تو صرف پگڑی پر مسح ثابت نہیں اور اگر ثبوت مان لیں اور حدیث صحیح مانیں تو بھی زیادہ سے زیادہ خبر واحد کا درجہ ہوگا۔ اور خبر واحد سے زیادۃ علی الکتاب جائز نہیں اس لئے جمہور محض پگڑی پر مسح کو کافی نہیں سمجھتے۔

عن سعید بن زید ...... لا وضوء لمن لم یذکر اسم اللّٰہ علیہ ص۴۶

حکم التسمیۃ فی الوضوء۔ اس بات پر اتفاق ہے کہ وضوء کے شروع میں بسم اللہ پڑھنا مستحسن ہے لیکن اس کی حیثیت میں اختلاف ہوا ہے۔ امام ابوحنیفہؒ، امام شافعیؒ، امام مالک اور جمہور فقہاء کی رائے یہ ہے کہ تسمیہ وضوء میں سُنّت ہے۔ اگر تسمیہ رہ گئی تو وضوء ہو جائے گا۔ داؤد ظاہری اور اسحاق بن راہویہ کے ہاں تسمیہ عند الوضوء واجب ہے۔ امام احمدؒ کے دو قول ہیں۔ اشہر قول یہ ہے کہ سُنّت ہے واجب نہیں ہے۔ ایک روایت یہ ہے کہ واجب ہے۔

امامؒ اسحاق کے مسلک کی وضاحت یہ ہے کہ تسمیہ اگر بھول کر چھوٹ گئی یا تاویل سے چھوڑ دی تو وضوء ہو جائے گا۔ تاویل کا مطلب یہ ہے کہ کسی کا نظریہ یہ ہو کہ تسمیہ واجب نہیں ہے۔

قائلین وجوب کی دلیل

جو حضرات وضوء کے وقت تسمیہ کو واجب کہتے ہیں ان کی دلیل زیر بحث حدیث ہے لا وضوء لمن لم یذکر اسم اللّٰہ علیہ ذکر اسم اللہ سے مراد بسم اللہ پڑھنا ہے معلوم ہوا جو شخص وضوء سے پہلے بسم اللہ نہ پڑھے اس کا وضوء نہیں ہوتا۔

جوابات

(۱) یہ حدیث درجۂ صحت تک نہیں پہنچتی۔ خود امام احمد کا ارشاد امام ترمذی نے نقل فرمایا ہے[۳] لا اعلم فی ھذا الباب حدیثا لہ اسناد جید۔

---

[۱] مذاہب از معارف السنن ص۱۵۴ ج ۱ [۲] جامع ترمذی ص۱۳ ج ۱ [۳] جامع ترمذی ص۱۳ ج ۱

(۳) بنا بر تقدیر تسلیم صحت حدیث جواب یہ ہے کہ یہ لائے نفی جنس نفی کمال کے لئے ہے مطلب یہ ہے کہ جس نے بسم اللہ نہ پڑھی اس کا وضوء کامل نہیں ہوگا۔ لائے نفی جنس دو معنیٰ کے لئے آتا ہے کبھی نفس شئی کی نفی کے لئے کبھی کمال شئی کی نفی کے لئے۔ کمال شئی کی نفی کی چند مثالیں یہ ہیں۔

۱۔ لا ایمان لمن لا امانۃ لہٗ ۲۔ لا دین لمن لا عہد لہ ۳۔ لا صلوٰۃ لجار المسجد الا فی المسجد اس کی بہت امثلہ ملتی ہیں۔

(۴) حضرت شاہ صاحب نے فرمایا ہے کہ اگر مان لیں کہ لا نفس وضو کی نفی کے لئے ہے۔ تو بھی یہ حدیث ہمارے خلاف نہیں کیونکہ یہ کلام تنزیل الناقص بمنزلۃ المعدوم کے قبیل سے ہے۔ بلغاء کے ہاں کبھی ناقص چیز کو کالعدم قرار دیا جاتا ہے۔ بغیر بسم اللہ کے وضو ہو تو جاتا ہے جیسے دوسرے دلائل بتاتے ہیں۔ لیکن اتنا ناقص ہوتا ہے کہ کالعدم ہے۔

عدم وجوب تسمیہ کے دلائل

(۱) مہاجر بن قنفذ کی حدیث ہے۔ اس کی تخریج طحاوی[1]، ابوداؤد[2]، ابن ماجہ[3]، نسائی[4]، ابن حبان[5] و دیگر محدثین نے کی ہے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم وضو فرما رہے تھے انہوں نے سلام کیا۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے وضو کے درمیان میں جواب نہیں دیا۔ بعد میں جواب دیا۔ اور تاخیر کی وجہ یہ بتائی کہ میں باوضوء نہیں تھا اور بغیر وضوء اللہ کا نام لینا مناسب نہیں معلوم ہوا اس سے استدلال اس طرح ہے کہ آج جب بے وضوء آپ نے سلام کا لفظ نہیں کہا تو اس وضوء سے پہلے بسم اللہ نہیں پڑھی ہوگی۔ بسم اللہ میں تو اللہ کا نام سلام سے زیادہ ہے۔ جب آج کا وضوء بسم اللہ سے خالی ہے تو بسم اللہ کا پڑھنا واجب نہیں ہے ہم یہ نہیں کہتے کہ ہمیشہ وضوء سے پہلے بسم اللہ نہیں پڑھتے تھے بلکہ یہ کہتے ہیں کہ آج رُخ آپ کا اس فضیلت پر عمل کرنے کی طرف ہے کہ وضوء کے بغیر اللہ کا نام نہ لیا جائے۔

(۲) حدیث مسیٔ الصلوٰۃ۔ ایک شخص نے تعدیل ارکان نہیں کیا۔ اس کو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ارجع فصل۔ اس کی ایک روایت میں یہ لفظ ہیں توضاء کما امرک اللہ۔ یہ لفظ ابوداؤد، نسائی، ابن ماجہ میں موجود ہیں[6]۔ اس میں حکم ہے ایسے وضو کر جیسے اللہ کا امر ہے اس سے معلوم ہوا کہ جن چار کاموں کا اللہ نے آیت وضوء میں حکم دیا ہے ان سے واجبات ادا ہو جاتے ہیں۔ ان کے علاوہ اور واجب کوئی نہیں۔

---

[1] ص ۲۴ ج ۱ [2] ص ۲ ج ۱ [3] ص ۲۹ [4] ص ۱۲ ج ۱ [5] نصب الرایۃ ص ۵ ج ۱
[6] رواہ اصحاب السنن الاربعۃ نصب الرایہ ص ۷ ج ۱۔

③ وجوب تسمیہ کا قول کریں تو خبر واحد سے کتاب اللہ پر زیادتی لازم آئے گی۔ قرآن میں چار واجبات ہیں۔ بسم اللہ ان میں نہیں۔

④ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے وضوء کو بہت سے صحابہؓ نقل فرماتے ہیں۔ وہ وضوء میں بسم اللہ کو ذکر نہیں کرتے۔ اگر یہ واجبات کے قبیل سے ہوتی تو کوئی صحابیؓ اس کو نہ چھوڑتے۔

⑤ بیہقی اور دارقطنی کی حدیث۔ مَن توضأ وذکر اسم اللہ فانہ یطہر جسدہ کلّہ ومن توضأ ولم یذکر اسم اللہ لم یطہر الا موضع الوضوء۔ اس سے معلوم ہوا کہ تسمیہ کے بغیر موضع الوضوء پاک ہوگیا۔ صاحب مشکوٰۃ نے اسی باب کے آخر میں اس حدیث کو بحوالہ دارقطنی نقل کیا ہے۔

عن عثمان رضی اللہ عنہ ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم کان یخلل لحیتہ ص۴۶

وضوء میں ڈاڑھی کے متعلق دو مسئلوں کا بیان کرنا یہاں ضروری ہے۔

① تخلیل لحیہ کا حکم۔

امام شافعی، امام احمد اور اکثر اہل علم کی رائے یہ ہے کہ داڑھی کا خلال سنت ہے۔[1] امام مالک سے روایات مختلف ہیں۔

① تخلیل لحیہ مندوب ہے ② جائز ہے ③ بعض روایات میں کثہ اور خفیفہ کا فرق ہے۔

حنفیہ کا مسلک۔ امام ابو یوسف سنت سمجھتے ہیں۔ امام ابو حنیفہ اور امام محمد کے نزدیک آداب وضوء میں سے ہے۔ ادب کا درجہ مستحب سے بھی نیچے ہوتا ہے۔ مفتی بہ اور راجح ہمارے ہاں سنت ہونا ہے۔ قدر مشترک یہ ہے کہ داڑھی کا خلال سب کے ہاں مستحسن ہے اور زیر بحث حدیث سب کے مسلک پر منطبق ہو سکتی ہے۔ اس میں صرف اتنا ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے خلال فرمایا ہے۔ باقی حیثیت کیا ہے اس کی تصریح حدیث میں نہیں ہے۔ حیثیت کی تعیین ائمہ مجتہدین نے اپنے اجتہاد سے کی ہے۔

② ڈاڑھی کا حکم۔

وضوء میں داڑھی کا حکم کیا ہے۔ دھونا ہے یا مسح کرنا ہے اس میں صرف فقہ حنفی کا مسلک ہی بیان کیا جائے گا۔ داڑھی کی دو قسمیں ہیں۔

① لحیہ خفیفہ۔ بال اتنے ہلکے ہوں کہ اس میں سے کھال نظر آرہی ہو۔ ② لحیہ کثیفہ۔ ایسی گنجان ہو کہ اس میں سے کھال نظر نہ آتی ہو۔ لحیہ خفیفہ کا حکم یہ ہے کہ کھال تک پانی پہنچانا ضروری ہے۔ لحیہ کثیفہ کا حکم

---

[1] مذاہب از معارف السنن ص۱۷۲،۱۷۱ ج۱۔

یہ ہے کہ اس کے اندر نیچے کھال تک پانی پہنچانا ضروری تو نہیں ہے۔ ڈاڑھی کے بالوں کا کیا حکم ہے؟ اس میں تفصیل یہ ہے کہ لحیہ کثیفہ کے دو حصے ہیں۔ ایک وہ جو چہرے کے دائرہ سے نیچے لٹک رہا ہے اس کو لحیہ مسترسلہ کہتے ہیں۔ ایک وہ حصہ جو دائرہ سے نہیں لٹک رہا ہے۔ اس کو لحیہ غیر مسترسلہ کہتے ہیں۔

اس بات پر مشائخ حنفیہ کا اتفاق ہے کہ لحیہ مسترسلہ کا نہ غسل ضروری ہے نہ مسح ضروری ہے۔ البتہ خلال سنت یا مستحب ہے لحیہ غیر مسترسلہ کے حکم میں احناف کی آٹھ روایات ہیں۔[1]

① وجوب مسح الکل ② وجوب مسح الثلث ③ وجوب مسح الربع ④ وجوب مسح مایلاقی البشرۃ ⑤ وجوب غسل الثلث ⑥ وجوب غسل الربع ⑦ عدم وجوب الغسل والمسح۔ یہ سات روایات مرجوع عنہا ہیں غیر مفتیٰ بہا ہیں۔ مرجوع الیہ اور مفتی بہ روایت آٹھویں ہے۔ ⑧ وجوب غسل الکل۔ یہ تفصیل البحر الرائق سے ماخوذ ہے۔ "صاحب البحر" نے اس بات پر تعجب کا اظہار کیا ہے کہ بہت سے اصحاب متون نے بھی مرجوع الیہ روایت کو چھوڑ کر مرجوع عنہ کو ذکر دیا ہے۔

عن ابی حیۃ قال رأیت علیا توضأ الخ ص۴۶

اس حدیث میں ہے کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ نے وضوء کرنے کے بعد وضوء سے بچا ہوا پانی کھڑے ہو کر پیا ہے۔ جن روایات میں کھڑے ہو کر پانی پینے سے نہی ہے وہ کراہت تنزیہی پر محمول ہے۔ لیکن آب زمزم اور وضوء سے بچے ہوئے پانی کے کھڑے ہو کر پینے میں کراہت تنزیہی بھی نہیں ہے بلکہ مباح ہے۔ مشہور یہ ہے کہ ان دو پانیوں کا کھڑے ہو کر پینا مستحب ہے ممکن ہے بعض مشائخ کا یہ قول ہو لیکن علامہ شامی رح کی تصریح سے معلوم ہوتا ہے کہ کھڑے ہو کر پینا جائز ہے مستحب نہیں۔[2]

عن ابی امامۃ ذکر وضوء رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم الخ ص۴۶

وضوء میں کانوں کا حکم

وضوء میں کانوں کا کیا حکم ہے؟ دھونا ہے یا مسح کرنا؟ اگر مسح ہے تو اس کی کیا کیفیت ہے؟

---

[1] ص ۱۶ ج ۱۔ [2] ردالمحتار ص ۹۵ ج ۱۔

اس میں اختلاف ہوا ہے۔

زہری کا مسلک یہ ہے کہ سارے کانوں کو دھونا چاہیئے چہرے کے دھونے کے وقت
عامر شعبی کے نزدیک ما اقبل من الاذنین کو چہرے کے ساتھ دھونا ہے اور ما ادبر من الاذنین
کا مسح ہوگا سر کے مسح کے ساتھ۔ اسحاق کا مذہب یہ ہے کہ پورے کان کا مسح کرنا چاہیئے لیکن
ما اقبل کا مسح چہرے کے وقت ہوگا اور ما ادبر کا مسح سر کے مسح کے ساتھ ہوگا۔ ائمہ اربعہ اور جمہور
کے ہاں کانوں کا مسح کرنا اور سر کے مسح کے ساتھ کرنا ہے۔ اختلاف اس میں ہے کہ کانوں کے
مسح کے لئے ماء جدید لینا چاہیئے یا نہیں ؟

اس میں نقل مذاہب میں بھی اختلاف ہے ۱۔ بعض کتابوں میں یوں اختلاف
نقل کیا ہے حنفیہ کے نزدیک ماء جدید نہ لیا جائے۔ سر والا پانی کافی ہے۔ ائمہ ثلاثہ کے ہاں ماء جدید لینا
چاہیئے۔ ۲۔ بعض نے یوں نقل کیا ہے شافعیہ کے ہاں ماء جدید لیا جائے۔ باقی آئمہ ثلاثہ کے ہاں
نہ لیا جائے۔ ۳۔ بعض نے یوں نقل کیا ہے کہ امام ابوحنیفہ اور امام مالک کے ہاں ماء جدید نہ لیا جائے۔
امام احمد و شافعی کے ہاں لیا جائے۔ ۴۔ حضرت شیخ الحدیث سہارنپوری نے اوجز المسالک میں حوالہ
جات دیکر ترجیح اس بات کو دی ہے کہ امام احمد اور امام ابوحنیفہ ایک طرف ہیں اور امام مالک اور
شافعی دوسری طرف۔

دلیل حنفیہ حدیث ابی امامۃ حنفیہ کی دلیل ہے اس میں حکم شریعت بتانا ہے کہ کانوں کا حکم وہی ہے
جو سر کے حصوں کا ہے جیسے سر کے بعض حصوں کے لئے ماء جدید نہیں لیا جاتا تو کانوں کے لئے بھی نہیں
لیا جائے گا حنفیہ کی اس دلیل پر کچھ اعتراضات کئے گئے ہیں جن کو یہاں مع جواب نقل کیا جاتا ہے۔

① حضور صلی اللہ علیہ وسلم اس میں بیان حکم شریعت نہیں فرمانا چاہتے بلکہ بیان خلقت مقصود ہے۔

جواب ۱۔ حضورؐ شارع ہیں خلقت بیان کرنا آپ کا موضوع نہیں۔ حکم شریعت بیان کرنا
آپ کا مقصد ہے۔ نمبر ۲۔ بیان خلقت ایسی جگہ ہوتا ہے جہاں خفاء ہو اور کانوں کی خلقت سر
سے ہونا یہ تو امر محسوس و مشاہد ہے اس کے بیان کی ضرورت نہیں۔

② اگر مان لیں کہ بیان حکم مقصود ہے لیکن یہ نہیں بتانا چاہتے ہیں کہ ایک ہی پانی کافی ہے۔ بلکہ
بتانا یہ چاہتے ہیں کہ جیسے سر کا مسح ہے ایسے ہی کانوں کا بھی مسح ہوگا۔

جواب :۔ حدیث کے الفاظ تمہارا ساتھ نہیں دیتے۔ اگر یہ بات کہنی ہوتی کہ کانوں کا مسح کرو
تو یوں کہنا چاہیئے تھا۔ الاذنان مثل الرأس۔ اگر دو عضو حکم میں ایک دوسرے کے شریک ہوں

تو ایک کو دوسرے کا مثل تو کہہ سکتے ہیں لیکن جزو نہیں کہہ سکتے ہیں۔ پاؤں اور چہرہ حکم غسل میں شریک ہیں۔ انکو الوجہ مثل الرجلین تو کہہ سکتے ہیں۔ الوجہ من الرجلین نہیں کہہ سکتے۔ کیونکہ مِنْ جزئیت بتانے کے لئے ہوتا ہے۔

④ یہ جملہ مرفوع نہیں ہے۔ حماد کہتے ہیں کہ لا ادری ھذا من قول النبی صلی اللہ علیہ وسلم او من قول ابی امامۃ۔

جواب:۔ یہ جملہ حضرت ابوامامہ کے علاوہ اور بھی بہت سے صحابہؓ کی حدیث میں آرہا ہے اور اس کو مرفوع کر کے پیش کیا ہے۔ [1] حافظ جمال الدین زیلعی نے نصب الرایہ میں اس حدیث کی تخریج کی ہے۔ الاذنان من الرأس والے قول کو آٹھ صحابہؓ کی روایت سے نقل کیا ہے۔ ۱۔ حضرت ابوامامۃ ۲۔ عبداللہ بن زید ۳۔ ابن عباس ۴۔ ابوہریرہ ۵۔ انس ۶۔ ابوموسی الاشعری ۷۔ ابن عمر ۸۔ عائشہ۔ ان آٹھ صحابہؓ کی حدیثوں میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا قول الاذنان من الرأس نقل کیا گیا ہے۔ ان سب حدیثوں میں سے سب سے زیادہ اصح عبداللہ بن زیدؓ کی حدیث ہے۔ حافظ زیلعی نے چار صحابہؓ سے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی فعلی حدیث بھی نقل کی ہے۔ جو اس قولی حدیث کی مؤید ہے۔ ان سے حضرت کا فعل ثابت ہوتا ہے کہ کانوں کے مسح کے لئے نیا پانی نہیں لیا تھا وہ چار حدیثیں یہ ہیں۔

۱۔ حدیث ابن عباس ۲۔ حدیث ربیع بنت معوذ ۳۔ حدیث صنابحی ۴۔ حدیث علی
اس لئے اتنی احادیث سے ثبوت مل جانے کے بعد رفع میں تردد نہ ہونا چاہیئے۔

عن عائشہ رضی اللہ عنہا قالت کانت لرسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم خرقۃ ینشف بہا اعضاءہ بعد الوضوء۔ ص۲۷

وضوء کے بعد استعمال مندیل کا حکم

وضوء کرنے کے بعد اعضاء کو خشک کرنے کے لئے رومال وغیرہ کو استعمال کرنا اس کا کیا حکم ہے [2] صاحب المنیہ نے استعمال المندیل بعد الوضوء کو مستحب قرار دیا ہے۔ صاحب [3] درمختار نے اسے

---

[1] نصب الرایہ ص۱۸ تا ص۲۱ ج ۱
[2] ردالمحتار ص۹۷ ج ۱
[3] ص۹۷ ج ۱ علی ہامش ردالمحتار۔

آداب میں سے شمار کیا ہے۔ قاضی خان نے اسے مباح قرار دیا ہے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے وضوء کے بعد کپڑے سے اعضاء صاف کرنا ثابت ہے لیکن اس پر آپ نے مواظبت نہیں فرمائی کبھی استعمال کیا اور کبھی ترک کیا۔ قائلین استحباب تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے اس خرقہ استعمال کرنے کے فعل کو استحباب پر محمول کرتے ہیں اور جہاں آپ نے ترک کیا۔ وہ بیانِ جواز کے لئے کیا۔ یا کسی عذر کی وجہ سے ترک کیا۔

معتمد علیہ[1] قول فقہ حنفی میں یہ ہے کہ استعمال مندیل بعد الوضوء مباح ہے۔ یعنی نہ مستحب ہے نہ مکروہ۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا خرقہ استعمال فرمانا بیان جواز کے لئے ہے۔ امام نووی[2] نے اس مسئلہ میں شافعیہ کے پانچ وجوہ لکھے ہیں۔

۱۔ ترک مندیل مستحب ہے اور یہی شافعیہ کے ہاں اشہر ہے۔ ۲۔ استعمال مندیل مکروہ ہے ۳۔ استعمال مندیل مباح ہے ۴۔ استعمال مندیل مستحب ہے۔ ۵۔ استعمال مندیل گرمیوں میں مکروہ ہے۔ سردیوں میں مباح ہے۔ کراہت کے قائلین کراہت کی کئی وجہیں پیش کرتے ہیں۔ ایک یہ کہ جس پانی سے وضوء کیا جاتا ہے۔ وہ میزان میں تلے گا۔ حسنات میں شمار ہوگا اس لئے اس کو بدن پر باقی رہنے دینا چاہیئے لیکن یہ وجہ معقول نہیں۔ اس لئے کہ رومال سے صاف کرلینا تولے جانے کے منافی نہیں رومال میں آکر بھی خشک ہوجائے گا۔ بدن پر رہنے کی صورت میں بھی خشک ہوجائے گا اس لئے صحیح بات یا تو استعمال مندیل کا استحباب ہے یا اباحت ہے

قائلین کراہت صحیح بخاری کی ایک روایت سے استدلال کرتے ہیں[3] حضرت میمونہ رضی اللہ عنہا سے روایت ہے کہ ایک مرتبہ غسل کے بعد آپ کو تولیہ پیش کیا گیا تو آپ نے قبول نہیں فرمایا۔ لیکن اس سے کراہت پر استدلال درست نہیں اس لئے کہ یہ کوئی ضروری نہیں کہ کراہت ہی کی وجہ سے آپ نے تولیہ قبول نہ فرمایا ہو بلکہ ہوسکتا ہے کہ اس کے نجس ہونے کا احتمال ہو اس لئے رد فرما دیا ہو یا گرمیوں کا موسم ہو اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم جسم کو تر رکھنا چاہتے ہوں۔

۱، ۲ے کذافی معارف السنن ص ۲۰۳ ج ۱ ۳ے کذافی عمدۃ القاری ص ۱۹۴ ج ۳
۴ے صحیح بخاری ص ۳۸ ج ۱

بابُ الغسل

عن ابی هریرۃؓ .... انما الماء من الماء ص۴۷

انما الماء من الماء میں پہلے ماء سے غسل کا پانی مراد اور دوسرے ماء سے مراد منی ہے اور انما کلمہ حصر ہے مطلب حدیث کا یہ ہوا کہ انما وجوب استعمال الماء بالمنی یعنی پانی کو استعمال کر کے غسل کرنا اسی وقت واجب ہوتا ہے جبکہ انزال منی ہوا ہو۔ بدون انزال غسل واجب نہیں۔ اس حدیث کا ظاہر یہ ہے کہ جماع میں دخول ذکر ہو گیا۔ اور انزال منی نہیں ہوا تو غسل واجب نہیں۔ کیونکہ حدیث میں حصر کے ساتھ کہہ دیا گیا ہے کہ منی سے ہی غسل واجب ہوتا ہے

اس مسئلہ میں پہلے صحابہؓ کا اختلاف ہوا تھا بعض حضرات یہ فرماتے تھے کہ جماع کے وقت دخول حشفہ ہو جائے۔ خواہ انزال ہو یا نہ ہو تو غسل واجب ہے۔ اس کی دلیلیں بہت سی حدیثیں ہیں مثلاً حدیث ابی ہریرہؓ اذا جلس احدکم بین شعبہا الاربع ثم جہدھا فقد وجب الغسل وان لم ینزل۔ متفق علیہ۔ ثم جہدھا۔ کا معنی ہے جامعہا اس میں تصریح ہے کہ بدون انزال منی بھی جماع سے غسل واجب ہو جاتا ہے۔

اسی طرح سے حدیث عائشہ میں ہے قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اذا جاوز الختان الختان فقد وجب الغسل ختان ختنہ کی جگہ کو کہتے ہیں۔ پہلے ختان سے مراد مرد کے ختنے کی جگہ ہے اور دوسرے سے عورت کے ختنے کی جگہ مراد ہے۔ حدیث کا مطلب یہ ہوا کہ جب مرد کا موضع الختنہ عورت کے موضع الختنہ سے آگے گذر جائے۔ تو غسل واجب ہو جاتا ہے۔ تجاوز الختان من الختان یہ کنایہ ہوتا ہے دخول حشفہ سے اسی طرح سے دیگر روایتوں میں التقاء الختانین کا لفظ آرہا ہے۔ یعنی جب التقاء ختانین ہو جائے۔ تو غسل واجب ہے۔ التقاء ختانین بھی کنایہ ہے دخول حشفہ سے۔ غرضیکہ روایات صحیحہ کثیرہ اس بات پر دال ہیں کہ دخول حشفہ موجب غسل ہے اگرچہ انزال منی نہ ہو بعض صحابہؓ فرماتے تھے۔ کہ جب تک انزال منی نہ ہو محض دخول حشفہ ذکر سے غسل واجب نہیں ہوتا ان کی دلیل حضرت ابوسعید خدری کی حدیث انما الماء من الماء تھی جس کی تقریر ہو چکی۔ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے دربار میں یہ اختلاف پیش ہوا صحابہؓ سے مشاورت ہوئی۔ ازواجِ مطہرات سے اس مسئلہ کی تحقیق کی گئی انہوں نے وجوب غسل کی حدیث سنائی اس کے بعد سب صحابہؓ کا اس بات پر اتفاق ہو گیا کہ دخولِ حشفہ ذکر فی الفرج خواہ انزال ہو یا نہ ہو موجب غسل ہے حضرت عمرؓ نے اس کے بعد اس مسئلہ میں اختلاف

سے ممانعت کردی۔[1] صحابہؓ کے اتفاق کے بعد ائمہ اربعہ اور فقہاء امت کا اس پر اجماع رہا ہے کہ اس صورت میں غسل واجب ہے داؤد ظاہری کے علاوہ اور کسی نے اس میں اختلاف نہیں کیا.....

حدیث انما الماء من الماء بظاہر اجماع کے بھی خلاف ہے اور حدیث ابی ہریرہ اور حدیث عائشہ اور دوسری ان حدیثوں کے بھی خلاف ہے جن میں بدون انزال بھی وجوب غسل کا حکم معلوم ہوتا ہے۔ اس لئے اس میں تاویل کرنے کی ضرورت ہے۔ دو تاویلیں مشہور ہیں اور دونوں محی السنۃ نے نقل فرمائیں۔

۱۔ محی السنۃ فرماتے ہیں کہ ھذا منسوخ" یعنی یہ حکم ابتدائے اسلام میں تھا پھر منسوخ ہوگیا اب یہ حکم ہے کہ دخول حشفہ کے ساتھ منی نکلنے کے بغیر بھی غسل واجب ہے۔ فصل ثالث کی پہلی حدیث میں اس نسخ کی تصریح ہے۔

وہ حدیث یہ ہے عن ابی بن کعب رضی اللہ تعالیٰ عنہ قال انما کان الماء من الماء رخصۃ فی اول الاسلام ثم نھی عنھا یعنی انما الماء من الماء سے اس صورت میں جو عدم وجوب غسل کا حکم سمجھ میں آتا ہے یہ شروع شروع اسلام میں رخصت تھی بعد میں اس رخصت سے روک دیا گیا۔ پھر وہی حکم ہوگیا جو دوسری حدیثوں میں ہے۔ کہ غیبوبت حشفہ سے غسل واجب ہو جائے گا اگرچہ انزال نہ ہوا ہو۔

۲۔ ترمذی میں حضرت عبداللہ بن عباس کا قول ہے کہ انما الماء من الماء فی الاحتلام۔ یعنی حدیث انما الماء من الماء احتلام کی صورت پر محمول ہے۔ جماع کی صورت میں یہ حکم نہیں۔ جماع کی صورت میں وہی حکم ہے جو دیگر احادیث سے سمجھ میں آتا ہے۔ کہ دخول حشفہ سے غسل واجب ہے یہ حکم احتلام اور خواب کی صورت میں ہے۔ نیند میں اپنے آپ کو ہمبستری کرتے دیکھا تو غسل اسی صورت میں واجب ہوگا جبکہ منی نکلی ہو۔ اگر خواب تو یاد ہے لیکن منی نہیں نکلی تو غسل واجب نہیں۔ اور احتلام کے بارے میں اب بھی یہی حکم ہے۔ اس کو منسوخ ماننے کی کوئی ضرورت نہیں۔

عن عائشۃ ...... کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اذا اغتسل من الجنابۃ الخ[48] ثم یتوضاء کما یتوضاء للصلوٰۃ۔ یہاں سوال پیدا ہوتا ہے کہ " یتوضاء" کہدینا کافی تھا " کما یتوضاء للصلوٰۃ" کہنے میں کیا نکتہ ہے؛ اس میں دو نکتے ہو سکتے ہیں۔

۱۔ یہ بتانا مقصود ہے کہ غسل کے شروع میں وضو کرتے ہوئے سر کا مسح بھی کرتے تھے۔ یہ بتانے کی ضرورت اس لئے پیش آئی کہ یہ اشتباہ ہو سکتا تھا کہ جب بعد میں سر دھو لیا جائے گا۔ تو مسح کی کیا ضرورت ہے۔

۲۔ بتانا یہ مقصود ہے کہ جس طرح نماز کے لئے وضو میں پاؤں بھی دھوتے جاتے ہیں اسی طرح غسل سے

---

[1] شرح معانی الآثار ص ۴۷، ۴۸ ج ۱

پہلے وضوء کرتے ہوئے بھی پاؤں ساتھ ہی دھولیا کرتے تھے۔

غسل کا مسنون طریقہ تو حدیث کے ترجمہ سے واضح ہے۔ البتہ ایک امر کی وضاحت کی ضرورت ہے۔ حضرت عائشہ کی اس حدیث سے بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم غسل سے پہلے وضوء کے ساتھ ہی پاؤں دھولیا کرتے تھے۔ حضرت میمونہ کی روایت (جو حدیث زیر بحث کے بعد مذکور ہے) میں ہے کہ ثم تنحی فغسل قدمیہ یعنی غسل کے بعد غسل والی جگہ سے ہٹ کر پاؤں دھوئے۔ دونوں روایتوں میں بظاہر تعارض ہے۔ یہاں دو چیزوں کی وضاحت کی ضرورت ہے۔ ایک دونوں روایتوں میں تطبیق دوسرے مسئلہ کی وضاحت کہ غسل میں پاؤں کب دھونے چاہئیں۔ روایتوں میں تطبیق تو بالکل آسان ہے۔ کہ کبھی آپ صلی اللہ علیہ وسلم غسل سے پہلے وضوء کے ساتھ پاؤں دھولیتے اور کبھی بعد میں۔

غسل میں پاؤں کب دھونے چاہئیں۔ اس میں مشائخ حنفیہ کی تین رائیں ہیں[1]

۱۔ مطلقاً غسل کے بعد دھونے چاہئیں۔ اکثر مشائخ حنفیہ نے اسی کو پسند کیا ہے۔

۲۔ غسل سے پہلے وضوء کے ساتھ دھوئے۔ اکثر شافعیہ نے اس کو ترجیح دی ہے۔

۳۔ اگر غسل کی جگہ میں پانی ٹھہر رہا ہو اور تلویث قدمین کا خطرہ ہو تو بعد میں دھونے چاہئیں۔ دگرنہ وضوء کے ساتھ۔ صاحب ہدایہ وغیرہ نے اسی تفصیل کو اختیار کیا ہے۔

عن انس قال کان النبی صلی اللہ علیہ وسلم یتوضأ بالمد ویغتسل بالصاع الی خمسة امداد ص۳۸۔ اس حدیث اور دوسری احادیث سے معلوم ہوتا ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم ایک مُدّ پانی سے وضوء اور ایک صاع سے غسل فرمالیا کرتے تھے۔ اس بات پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ اس باب میں توقیت اور تحدید نہیں یعنی یہ ضروری نہیں کہ وضوء ایک مد ہی سے کیا جائے اور غسل ایک صاع ہی سے کیا جائے۔ بلکہ ضابطہ یہ ہے کہ اسراف اور تقتیر سے بچتے ہوئے جتنے پانی کی ضرورت ہو استعمال کرلیا جائے۔ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم عموماً حدیث میں ذکر کردہ مقدار پر کفایت فرمایا کرتے تھے۔

ایک صاع چار مد کا ہوتا ہے اور ایک مُدّ امام ابوحنیفہ امام محمد اور اکثر فقہاء عراق کے نزدیک دو رطل کا ہوتا ہے اس لحاظ سے ایک صاع آٹھ رطل کا بنتا ہے۔

---

[1] معارف السنن ص ۳۵۹ ج ۱۔

الفصل الثانی

عن عائشة قالت سُئل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عن الرجل یجد البلل الخ ص۴۸۔

اس حدیث میں دو سوالوں کا جواب مذکور ہے۔ سوال اوّل یہ ہے کہ کوئی شخص سونے کے بعد اپنے بستر یا ران یا کپڑے پر تری دیکھتا ہے لیکن اس کو کوئی خواب یا احتلام یاد نہیں یہ شخص غسل کرے یا نہیں؟ اس کا جواب حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے دیا یَغْتَسِلُ یعنی اس کو غسل کرنا چاہیئے۔ دوسرا سوال یہ ہے کہ ایک شخص کو خواب اور احتلام یاد ہے لیکن جب بیدار ہوتا ہے۔ تو کوئی تری نظر نہیں آتی۔ اس کے بارہ میں غسل کا کیا حکم ہے۔ اس کا جواب حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے دیا کہ لَاغُسْلَ عَلَیْہِ اس پر غسل ضروری نہیں ہے۔

جب کوئی شخص خواب دیکھتا ہے اور اسے اپنا احتلام یاد ہے لیکن اس کی ران وغیرہ پر کوئی تری نظر نہیں آتی تو سب آئمہ کا اتفاق ہے کہ غسل ضروری نہیں حدیث کا ظاہر بھی یہی ہے۔ اس میں کسی مُعتد بہ شخصیت کا اختلاف نہیں ہے۔ پہلی صورت کے حکم میں علماء کا اختلاف ہے احتیاط غسل کر لینے میں ہی ہے۔ صورتوں کی تفصیلات اور احکام شامی وغیرہ مطولات فقہ میں ملاحظہ فرمائیں۔ اختصارًا اسے ترک کیا گیا ہے۔

وعنہا قالت کان النبی صلی اللہ علیہ وسلم یغسل رأسہ بالخطمی وھو جنب یجتزئ بذلك ص۴۸

یعنی نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم پانی میں خطمی ملا کر غسل کے وقت سر دھویا کرتے تھے۔ اس سے میل بالکل اچھی طرح اتر جاتی ہے۔ اس حدیث سے ایک مسئلہ میں حنفیہ کی تائید ہوتی ہے۔ اگر کوئی پاک چیز پانی میں مل جائے اور اس کا اثر پانی میں آجائے اور اس کو کھانے کی نیت سے پکایا نہ گیا ہو تو اس پانی سے وضو یا غسل جائز ہے یا نہیں؟ حنفیہ کے نزدیک ایسے پانی سے وضو یا غسل جائز ہے۔ شافعیہ کے ہاں جائز نہیں۔

اس حدیث سے حنفیہ کی تائید ہوتی ہے۔ حدیث کے یہاں ذکر کردہ الفاظ نے ہر قسم کی تاویل رد کر دی ہے۔ یہ بھی نہیں کہا جا سکتا کہ ہو سکتا ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم بعد میں دوسرا صاف پانی بہا لیتے ہوں اس لئے کہ حدیث کے لفظ ہیں "یجتزئ بذالك ولا یصب علیہ الماء" یہ بھی نہیں کہا جا سکتا کہ خطمی والا پانی جنابت کے علاوہ کسی غسل مسنون میں استعمال کرتے ہوں گے اس لئے کہ حدیث میں "وھو جنب" کی تصریح ہے۔

باب مخالطة الجنب وما يباح له۔

عن ابی هریرة قال لقیني رسول الله صلی الله علیه وسلم وانا جنب فأخذ بیدي الخ ص

اس حدیث میں ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا" ان المؤمن لا ینجس" اس کا مطلب یہ ہے کہ مومن اگرچہ ناپاک ہوتا ہے لیکن اس کی ناپاکی ایسی نہیں ہوتی جو مجالست. مصافحت اور مکالمت. وغیرہ سے مانع ہو.

اس حدیث سے یہ بھی معلوم ہوا کہ اگر کسی کے متعلق کسی بدگمانی کا خدشہ ہو تو متعلقہ شخص سے بات پوچھ لینی چاہیئے اور دوسرے شخص کو بھی صاف بات بتا دینی چاہیئے. جیسے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ابوہریرہ سے پوچھ لیا کہ تم کھسک کر کہاں چلے گئے تھے اور حضرت ابوہریرہ نے بھی اصل بات بتا دی. اخفاء نہیں کیا.

عن ابن عمر قال ذکر عمر بن الخطاب رضی الله عنه لرسول الله صلی الله علیه وسلم أنه تصیبه الجنابة من اللیل ص۴۹

رات کو اگر جنابت لاحق ہو جائے تو فوراً غسل کرنا ضروری نہیں. البتہ مستحب یہ ہے کہ استنجاء اور وضوء کرلے. استنجاء اور وضوء کا امر استحبابی ہے. وضوء کا فائدہ یہ ہے کہ اس سے جنابت کے اثر میں تخفیف ہو جاتی ہے.

عن انس قال کان النبي صلی الله علیه وسلم یطوف علی نسائه بغسل واحد ص۴۹

یعنی بعض اوقات نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک ہی رات میں تمام بیویوں سے مجامعت کی اور آخر میں ایک مرتبہ غسل فرمالیا. ہر مجامعت کے بعد الگ الگ غسل نہیں فرمایا. اس طرح آپ نے بیان جواز کے لئے کیا ہے. بعض مرتبہ آپ نے ہر مجامعت کے بعد الگ الگ غسل فرمایا ہے. یہ طریقہ آپ نے بیان فضیلت کے لئے اختیار فرمایا ہے چنانچہ دوسری قسم کی روایت کے آخر میں آپ کا یہ ارشاد مذکور ہے" هذا ازکی واطیب واطهر " یہ حدیث اس باب کی فصل ثالث میں بحوالہ احمد، ابوداؤد موجود ہے.

اشکال اگر کسی شخص کی ایک سے زیادہ بیویاں ہوں تو اس پر قسم واجب ہے یعنی ہر بیوی کی باری مقرر کرکے اس کی پابندی ضروری ہے اس حدیث میں ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم ایک ہی رات سب بیویوں کے پاس گئے. یہ بظاہر اصول قسم کے خلاف ہے.

جواب سب سے پہلے تو یہ بات قابل غور ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم پر قسم واجب بھی ہے یا نہیں: بعض حضرات کی رائے یہ ہے کہ آپ پر قسم واجب نہیں یہ آپ کی خصوصیت ہے اس رائے کے مطابق

کوئی اشکال نہیں۔ بعض کی رائے یہ ہے کہ آپ پر بھی قسم واجب ہے اس رائے کے مطابق اشکال ہوگا اس کے جواب کی ضرورت ہے۔ اس اشکال کے کئی جوابات دیئے گئے ہیں۔

۱۔ ہو سکتا ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے باری والی بیوی سے اجازت لے لی ہو۔

۲۔ حضر میں بھی سب کی باریوں کے ایک دور ختم ہو جانے کے بعد ایک رات مشترک ہو سکتی ہے۔

۳۔ ظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ یہ واقعہ حجۃ الوداع کے موقعہ کا ہے۔ جب مرد و عورت دونوں نے احرام باندھنا ہو تو مرد و عورت دونوں کے لئے مستحب ہے کہ احرام باندھنے سے پہلے مجامعت کرلیں۔ یہ سفر تھا۔ سفر میں ویسے ہی قسم واجب نہیں اور یہاں تمام ازواج مطہرات کا مستحب پورا کرنا تھا اس لئے طواف علی النساء فرمایا ایسے ہی طواف افاضہ کے بعد بھی وظیفہ زوجیت پورے کرنے چاہئیں اس لئے طواف افاضہ کے بعد آپ تمام بیویوں کے پاس گئے۔ گویا آپ نے طواف علی النساء دو مرتبہ فرمایا ایک مرتبہ ایک ہی غسل سے اور ایک مرتبہ الگ الگ غسل سے۔

فائدہ ایک ہی رات میں تمام ازواج مطہرات کے پاس جانا کوئی مستبعد یا محال نہیں ہے بلکہ عین ممکن ہے اس لئے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کو چالیس جنتی مردوں کی طاقت دی گئی تھی[1] اس قوت کے ہوتے ہوئے اس واقعہ میں کوئی استبعاد نہیں ہے۔ اس بات سے ملحدین کے ایک اور اشکال کا جواب بھی ہو گیا مخالفین اسلام کی طرف سے بعض اوقات یہ غلط پروپیگنڈا کیا جاتا ہے کہ رسول اسلام (نعوذ باللہ) شہوت پرست تھے اسی لئے تو انہوں نے عام امتیوں کو بیک وقت چار سے زیادہ بیویاں رکھنے کی اجازت نہیں دی۔ اور خود ان کے نکاح میں بیک وقت نو تک بیویاں رہی ہیں۔ اس اعتراض کے بہت سے تشفی بخش اور مسکت جواب دیئے گئے ہیں۔

ایک جواب یہ بھی ہے کہ آپ کی طاقت چالیس جنتی مردوں کے برابر تھی۔ اور ایک جنتی کی طاقت دنیا کے عام سو انسانوں کے برابر ہوگی[2] اس طرح آپ کی قوت چار ہزار عام انسانوں کے برابر ہوتی ہے۔ اگر ایک عام مرد کو ایک وقت میں چار بیویوں کی اجازت ہے۔ تو نبی کو سولہ ہزار بیویوں کی اجازت ہونی چاہئے پھر نو بیویوں میں کیا اشکال رہا۔ پھر نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی ازدواجی زندگی پر غور کیا جائے تو اس میں شہوت پرستی کی بو تک نہیں ملتی بلکہ پوری زندگی سراپا تقدس ہی تقدس نظر آتی ہے۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے پچیس سال کی عمر میں پہلی شادی کی اس وقت آپ اپنے حسن و جمال، بے پناہ صلاحیتوں اور

---

[1] معارف السنن بحوالہ "الحلیۃ" لابی نعیم ص ۴۶۷ ج ۱

[2] معارف السنن (بحوالہ احمد، نسائی، حاکم، ترمذی) ص ۴۶۷ ج ۱۔

صداقت وامانت جیسے اخلاق کی وجہ سے عرب میں مشہور تھے۔ جس کی وجہ سے آپ کو نکاح کے لئے بڑی بڑی حسینہ وجمیلہ نوجوان لڑکیوں کے رشتے مل سکتے تھے، لیکن آپ نے محض ان چیزوں کو شروع ہی سے کبھی معیار انتخاب نہیں بنایا بلکہ آپ نے پچیس سال کی عمر میں ایک چالیس سالہ خاتون سے نکاح کیا جو دو خاوندوں سے بیوہ تھیں۔ اپنی قوت وشباب کا زمانہ انہی کے ساتھ گذارا تقریباً پچاس سال کی عمر تک کوئی اور شادی نہیں کی اور نہ ہی اس دوران کوئی ناخوشگوار واقعہ پیش آیا جس پر کوئی مخالف انگلی بھی اٹھا سکے۔ آپ کی تعدد ازدواج کا دور اس وقت شروع ہوتا ہے جبکہ زمانۂ شباب گذر کر کہولت کا زمانہ شروع ہو جاتا ہے اور اب بھی جن سے نکاح کیا حضرت عائشہ کے علاوہ سب بیوہ تھیں جس شخص نے قوت شباب کا زمانہ ایک بیوہ کے ساتھ گذار دیا۔ اور نکاح کے لئے اکثر بیوہ عورتوں ہی کو ترجیح دی

کیا ایسی شخصیت کے بارہ میں (نعوذ باللہ) شہوت پرستی جیسے الزام سراسر بے انصافی نہیں!

آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی ازدواجی زندگی کی تاریخ واضح شہادت دے رہی ہے کہ آپ نے اتنی عورتوں سے نکاح نفسانی اغراض کے لئے نہیں کیا تھا بلکہ اس میں بہت سے دینی مقاصد پیش نظر تھے مثلاً یہ کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم انسانی زندگی کے ہر شعبہ میں ہدایات دینے کے لئے مبعوث فرمائے گئے ہیں۔ آپ کا ہر ہر قول وفعل پوری انسانیت کے لئے نمونہ ہدایت ہے۔ انسانی زندگی دو اہم شعبوں پر منقسم ہے۔ ایک باہر کی زندگی ایک خانگی زندگی۔

نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے بیرونی زندگی کے متعلق اقوال وافعال یاد کر کے امت تک پہنچانے والے سینکڑوں جانثار صحابہؓ موجود تھے۔ لیکن خانگی امور میں آپ کا طرز عمل کیا تھا؟ یہ بات صرف ازواج مطہرات ہی ضبط کر کے امت تک پہنچا سکتی ہیں۔ اگر ازواج مطہرات کی تعداد چار تک محدود رکھی جاتی تو اس مستقل شعبۂ زیست کے متعلق بہت سی ہدایات ضائع ہو جاتیں اور امت ان سے محروم رہتی۔ اس لئے آپ کو چار سے زیادہ عورتوں سے نکاح کی اجازت دی گئی۔

اس سے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی زندگی کا تقدس بھی معلوم ہو گیا۔ عام طور پر خانگی امور کو چھپانے کی کوشش کی جاتی ہے۔ لیکن یہاں ان کی نشر واشاعت کی کوشش کی جارہی ہے یہ آپ کی زندگی کے انتہائی پاکیزہ ہونے کی دلیل ہے۔

عن عائشة قالت كان النبي صلى الله عليه وسلم يذكر الله عز وجل على كل احيانه ص۴۹

اس حدیث میں ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم ہر وقت ذکر کیا کرتے تھے حالانکہ بہت سے مواقع ایسے ہیں جن میں ذکر کرنا جائز نہیں جیسے قضائے حاجت کے وقت "کل احیانہ" ایسے اوقات

کو بھی شامل ہے۔ اس کے مختلف جوابات دیئے گئے ہیں۔

۱۔ ذکر سے مراد عام ہے خواہ ذکرِ لسانی ہو یا ذکرِ قلبی۔ قضائے حاجت کے وقت ذکرِ لسانی نامناسب ہے ذکرِ قلبی میں کوئی حرج نہیں۔

۲۔ علامہ سندھی رحمۃ اللہ علیہ نے اس اشکال کا جواب یہ دیا ہے کہ اشکال اس وقت ہوتا ہے جبکہ "احیانہ" کی "ہ" ضمیر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف راجع ہو اس صورت میں مطلب ہوگا کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم اپنے تمام اوقات میں ذکر کیا کرتے تھے۔ اب واقعی اشکال ہوتا ہے لیکن ضمیر کا مرجع یہ نہیں بلکہ ضمیر کا مرجع ذکر ہے۔ جو "یذکر اللہ" سے مفہوم ہوتا ہے۔ یعنی نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم ذکر کے تمام اوقات میں ذکر کیا کرتے تھے۔ ذکر کے اوقات سے مراد وہ اوقات ہیں جن میں ذکر مناسب ہے۔

الفصل الثانی

عن ابن عباس قال اغتسل بعض ازواج النبی صلی اللہ علیہ وسلم فی جفنۃ الخ ص۴۹

اس حدیث سے معلوم ہوا کہ عورت کے غسل سے بچے ہوئے پانی سے مرد کا طہارت کرنا جائز ہے۔

مرد اور عورت ایک دوسرے کے بچے ہوئے پانی سے طہارت کر سکتے ہیں یا نہیں اس کی تین صورتیں ہیں۔

۱۔ مرد اور عورت دونوں ایک برتن میں اکٹھے طہارت یعنی وضو یا غسل کریں۔ اس صورت کے جواز پر امام نووی وغیرہ حضرات نے اجماع نقل کیا ہے[1]

۲۔ مرد کسی برتن سے وضو یا غسل کرے اس کے بچے ہوئے پانی سے عورت طہارت کرے۔ اس صورت کے جواز پر بھی امام نووی نے اجماع نقل کیا ہے[2]۔ ان دونوں صورتوں میں اگرچہ خلاف قول ملتے ہیں۔ لیکن چونکہ وہ شاذ اور غیر معتدبہ ہیں۔ اس لئے ایسے خلاف کا ہونا منافی اجماع نہیں۔

۳۔ پہلے عورت کسی برتن سے وضو یا غسل کرے اس کے بچے ہوئے پانی سے مرد طہارت کرے اس میں اختلاف ہے[3]۔ امام ابوحنیفہ، امام مالک، امام شافعی اور جماہیر فقہاء اس کو بھی جائز سمجھتے ہیں امام احمد کے نزدیک اگر عورت نے تنہائی میں طہارت کی ہو تو بچے ہوئے پانی کا استعمال مرد کے لئے مکروہ ہے اگر عورت نے مرد کے سامنے طہارت کی ہو تو بچے ہوئے پانی کو مرد بلا کراہت استعمال کر سکتا ہے۔ امام احمد کی دلیل وہ حدیث ہے جو اس باب کی فصل ثالث میں مذکور ہے۔ نہی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ان یتوضاء الرجل بفضل طھور المرأۃ۔ فضل سے مراد وہ پانی ہے جو وضو یا غسل کرنے کے بعد برتن میں بچ گیا ہے۔ جمہور کی دلیل ابن عباس کی حدیث زیر بحث ہے جس کو صاحب مشکوٰۃ نے بحوالہ ترمذی و ابوداؤد

---

[1] شرح مسلم للنووی ص ۱۴۸ ج ۱۔ [2] ایضاً [3] معارف السنن ص ۲۱۷ ج ۱۔

ابن ماجہ ذکر کیا ہے۔

جوابات احادیث نہی نہی کی حدیث کے جمہور کی طرف سے کئی جواب دیئے گئے ہیں۔ ۱۔ یہ حدیث سنداً ضعیف ہے۔ ۲۔ فضل الطہور کے دو معنی ہیں ایک وہ پانی جو وضوء یا غسل کرنے کے بعد برتن میں بچا رہے۔ دوسرا معنی یہ کہ وہ پانی جو وضوء یا غسل کرتے ہوئے اعضاء پر سے گرے علامہ خطابی نے نہی کی اس حدیث کا جواب یہ دیا ہے کہ یہاں فضل کا دوسرا معنی مراد ہے یعنی انما الماء المتساقط من الاعضاء اور اس سے وضوء کرنا ہمارے نزدیک بھی جائز نہیں کیونکہ یہ مستعمل پانی ہے اور مستعمل پانی مختار قول کے مطابق طاہر تو ہے لیکن طہور نہیں ہے۔ اس لئے اس سے وضوء کرنا جائز نہیں حاصل جواب کا یہ ہے کہ اختلاف فضل بالمعنی الاوّل میں ہے اور حدیث میں فضل کا دوسرا معنی مراد ہے۔ جس میں کوئی اختلاف نہیں۔

۳۔ سب سے اچھا جواب یہ ہے کہ یہاں فضل سے پہلا معنی ہی مراد ہے لیکن نہی تنزیہی ہے۔ بتانا یہ مقصود ہے کہ اگرچہ عورت کے بچے ہوئے پانی سے وضوء کرنا جائز ہے۔ لیکن خلافِ اولیٰ اور خلاف احتیاط ہے۔ اس لئے کہ عورت کی طبیعت میں نظافت کا مادہ کم ہے۔

۴۔ اصل میں یہ حدیث باب الطہارۃ سے نہیں بلکہ باب العفۃ سے ہے۔ عورت سے مراد اجنبیہ ہے مطلب یہ کہ اجنبیہ کے بچے ہوئے پانی سے وضوء غسل نہیں کرنا چاہیئے۔ اس لئے نہیں کہ وہ پانی ناپاک ہوگیا ہے بلکہ اس لئے کہ اس سے غلط تصورات پیدا ہوں گے۔ جو عفت کے منافی ہیں۔

عن ابن عمر ...... لا تقرأ الحائض ولا الجنب شیاء من القرآن۔

جنبی اور حائض کے لئے قرأۃ قرآن کا حکم امام بخاریؒ، طبری، ابن المنذر اور داؤد کے نزدیک جنبی اور حائض کے لئے قرأت القرآن جائز ہے۔ امام مالک جنبی کے متعلق کہتے ہیں کہ یہ آیات یسیرہ تعوذ کے لئے پڑھ سکتا ہے۔ حائضہ کے بارہ ان کی دو روایتیں ہیں۔ ایک تقرأ، ایک لا تقرا اور ایک روایت انکی مطلق جواز کی بھی ہے۔ امام ابوحنیفہ اور امام شافعی اور امام احمد اور جماہیر سلف کا مذہب یہ ہے کہ جنبی اور حائض کے لئے قرأۃ القرآن جائز نہیں۔[۱]

دلائل احناف ۱۔ حدیث زیر بحث لا تقرء الحائض ولا الجنبُ شیئاً من القرآن۔ اس حدیث میں لا تقرأُ کو دو طرح سے پڑھا گیا ہے۔ ایک یہ کہ نہی کا صیغہ ہو اس صورت میں ہمزہ کے نیچے کسرہ ہوگا۔ دوسرا یہ کہ یہ نفی کا صیغہ پڑھا جائے اس صورت میں ہمزہ پر پیش ہوگا۔ یہ نفی

---

[۱] مذاہب از معارف السنن ص ۴۴۵ ج ۱۔

نہی کے معنی میں ہوگی۔

۲۔ حضرت علیؓ کی حدیث جو یہاں بحوالہ ابوداؤد، نسائی ابن ماجہ مذکور ہے۔ اس میں یہ جملہ بھی ہے۔ لم یکن یحجبہ او یحجزہ عن القرآن شیئ لیس الجنابۃ۔ اس حدیث سے دو مسئلے ثابت ہوئے۔ ایک یہ کہ حدث اصغر میں قرأتِ قرآن جائز ہے دوسرے یہ کہ حالتِ جنابت میں قرأتِ قرآن جائز نہیں۔ اسی طرح کی حدیث کی امام ترمذی نے بھی تخریج کی ہے۔ اس کے لفظ یہ ہیں۔ کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یقرئنا القرآن علی کل حال مالم یکن جنبا[1]

علامہ زیلعیؒ نے نصب الرایہ ص ۱۹۵، ص ۱۹۶ پر ممانعت کی احادیث کی تفصیل سے تخریج کی ہے۔

مجوزین حضرات نے استدلال کیا ہے اس حدیث سے کَانَ یَذْکُرُ اللّٰہَ عَلٰی کُلِّ اَحْیَانِہٖ ذکر کے عموم میں قرأت قرآن بھی داخل ہے اور احیانہ کے عموم میں حالت حیض اور حالتِ جنابت بھی داخل ہیں ان کے پاس کوئی ایسی دلیل نہیں جو خاص طور پر اس بات پر دلالۃ کرے کہ حالت حیض اور جنابت میں قرآن پڑھنا جائز ہے۔ صرف حدیثِ بالا کے عموم سے استدلال کرتے ہیں اور کچھ آثار پیش کرتے ہیں۔ اس کا جواب ظاہر ہے کہ ذکر کے عموم میں داخل کر کے قرأت قرآن کو اس حالت میں جائز تب کہا جا سکتا تھا جبکہ خاص قرأت کے بارہ میں کوئی نہی کی روایت نہ ہوتی نہی کے ہوتے ہوئے یہ استدلال کیسے درست ہوسکتا ہے۔

مذہب حنفی کی چند وضاحتیں

۱۔ حنفیہ اور جمہور کے نزدیک جنب اور حائض کے لئے تلاوتِ قرآن جائز نہیں پوری آیت کا پڑھنا تو سب حنفیہ کے نزدیک ناجائز ہے۔ مادون الآیۃ کے جواز یا عدم جواز میں امام کرخی اور امام طحاوی کا اختلاف مشہور ہے۔ امام کرخی کے نزدیک مادون الآیۃ کا پڑھنا بھی دونوں کے لئے جائز نہیں اس لئے کہ جن نصوص میں نہی وارد ہے وہ مطلق ہیں آیت یا مادون الآیت کی کوئی تفصیل نہیں امام طحاوی کے نزدیک مادون الآیت کا پڑھنا جائز ہے اس لئے کہ اتنی مقدار میں نظم اور معنی کے اعتبار سے قرآنیت کا تحقق یقینی نہیں یعنی اتنی مقدار پڑھنے والے کو یقینی طور پر قرآن خواں نہیں کہہ سکتے۔ صاحب ہدایہ نے تجنیس میں اور قاضیخاں نے شرح جامع صغیر میں اور ولوالجی نے اپنے فتاوی میں اور صاحب کنز نے اپنے مستصفی اور کافی میں قول کرخی کو ترجیح دی ہے صاحب بدائع نے اس قول کو اکثر مشائخ کی طرف منسوب کیا ہے۔ بہت سے مشائخ نے طحاوی کے قول کو بھی ترجیح دی ہے۔ تو تصحیح اور ترجیح میں بھی اختلاف ہوا لئے احتیاط کرخی کے مذہب میں ہے۔[2]

۲۔ اگر کوئی عورت معلمۂ قرآن ہو اور حیض کے دن آ جائیں تو کیا کرے چونکہ حیض کئی دن تک چلتا ہے تعلیم کے

---

[1] جامع ترمذی ص ۳۸ ج ۱۔ [2] البحر الرائق ص ۱۹۹ ج ۱۔

ناغہ میں حرج ہے. فقہاء کہتے ہیں کہ اس کو اپنی تعلیم مخصوص طریقہ سے جاری رکھنی چاہیے. قول طحاوی پر طریقہ تعلیم یہ ہے. کہ وہ نصف آیۃ تک ایک سانس میں سبق پڑھا سکتی ہے. آیت کا تھوڑا سا حصہ پڑھے پھر رُک جائے پھر تھوڑا سا حصہ پڑھے پھر رُک جائے یوں وقفات میں پڑھائے. متواتر پوری آیت نہ پڑھے کرخی کے مسلک پر طریقہ تعلیم یہ ہے کہ ایک ایک کلمہ کرکے پڑھائے پہلے ایک کلمہ کی تلقین کرے پھر ٹھہر جائے علی ہذا القیاس کرخی کے مذہب پر صاحب بحر نے یہ اشکال کیا ہے کہ یہ مادون الآیۃ کو بھی ناجائز سمجھتے ہیں اور ایک کلمہ بھی مادون الآیۃ میں داخل ہے تو اُن کے مسلک پر اس طریقہ تعلیم کی تفریع کیسے ہو سکتی ہے.

سید محمد امین شامی نے البحر الرائق کے حاشیہ میں اس اشکال کا جواب دیا ہے وہ یہ کہ کرخی کے نزدیک اگرچہ مادون الآیۃ بھی جائز نہیں لیکن وہ مادون الآیۃ کو ناجائز تب کہتے ہیں جبکہ اتنا اور اس طرح سے پڑھے کہ اس کو تالی اور قاری سمجھا جاسکے ایک ایک کلمہ پڑھنے میں یہ بات نہیں ہے اس لئے یہ انداز ان کے مسلک پر جائز ہونا چاہیئے. پھر علامہ شامی نے یعقوب پاشا کا حوالہ دیا ہے انہوں نے کرخی کے مذہب کی تقریر یوں کی ہے کہ ان کے نزدیک مادون الآیۃ جب مرکبات ہوں تو ناجائز ہے. مفردات ناجائز نہیں ہیں [1]

عن عائشة .... وجهوا هذه البيوت عن المسجد فاني لا احل المسجد لحائض ولا جنب ص۵.

دخول الحائض والجنب فی المسجد

علماء کا اختلاف ہوا ہے کہ حائض اور جنب کا مسجد میں داخل ہونا جائز ہے یا نہیں؟ داؤد اور ابن المنذر اور مزنی کے نزدیک ان دونوں کو مسجد میں داخل ہونا مطلقاً جائز ہے. امام ابوحنیفہ، امام مالک، سفیان ثوری اور جمہور فقہاء کے نزدیک ان دونوں کو مسجد میں داخل ہونا مطلقاً ناجائز ہے. علیٰ وجہ المرور والعبور بھی اور علیٰ وجہ المکث بھی. امام شافعی کے نزدیک جنبی کے لئے مسجد سے عبور اور مرور جائز ہے مکث جائز نہیں. حائضہ کے بارے میں ان سے دو روایتیں ہیں. ایک جمہور کے مطابق کہ اس کا دخول مطلقاً ناجائز ہے اور دوسری یہ کہ عبور جائز ہے. مکث جائز نہیں. امام احمد کا مذہب یہ ہے کہ حائض کے لئے تو دخول مطلقاً جائز نہیں اور جنبی کے لئے مرور اور مکث دونوں جائز ہیں بشرطیکہ رفع الحدث کے لئے وضوء کرے [2][3]

دلیل حنفیہ

حضرت عائشہ رض کی زیر بحث حدیث جس کو صاحب مشکوٰۃ نے بحوالہ ابوداؤد نقل کیا ہے اس کے آخر میں یہ جملہ بھی ہے فاني لا احل المسجد لحائض ولا جنب. سنن ابن ماجہ میں ام سلمہ رض

---

[1] البحر الرائق ص ۱۹۹ ج ۱. مع حاشیہ ابن عابدین ص ۲ ج ۱ [2] مذاہب از معارف السنن ص ۴۵۲ ج ۱

کی حدیث ہے۔ ان المسجد لا یحل لحائض ولا جنب[1] دونوں صراحۃً ہمارے مذہب کی تائید کر رہی ہیں ان میں مرور اور مکث کا کوئی فرق نہیں کیا گیا۔

امام شافعی نے جو عبور للجنب کو جائز رکھا ہے۔ انہوں نے استدلال کیا ہے۔ سورہ نساء کے ساتویں رکوع کی پہلی آیت سے۔ یَا اَیُّهَا الَّذِیْنَ لَا تَقْرَبُوا الصَّلٰوةَ وَاَنْتُمْ سُکٰرٰی حَتّٰی تَعْلَمُوْا مَا تَقُوْلُوْنَ وَلَا جُنُبًا اِلَّا عَابِرِیْ سَبِیْلٍ حَتّٰی تَغْتَسِلُوْا۔ انہوں نے اس کی تفسیر یوں کی ہے کہ صلوٰۃ سے مراد مَوَاضِعُ الصَّلٰوةِ ہیں یعنی مسجدیں تو مطلب یہ ہوا کہ مسجدوں کے قریب نہ جاؤ جبکہ تم نشہ کی حالت میں ہو جب تک کہ نشہ اُتر نہ جائے ایسے ہی مسجدوں کے قریب نہ جاؤ جب کہ تم جنبی ہو حتی کہ غسل کر و اِلَّا عَابِرِیْ سَبِیْلٍ۔ اس کا مطلب یہ ہے مگر جبکہ صرف راستہ کو عبور کرنا مقصود ہو تو پھر یہ ممانعت نہیں جنابۃ کی حالت میں مسجد سے عبور کر سکتے ہو۔

حنفیہ اور جمہور کے نزدیک اس کی تفسیر یہ ہے کہ صلوٰۃ سے مراد خود نماز ہے۔ نماز کی جگہیں مراد نہیں۔ نماز کے متعلق دو حکم دینے مقصود ہیں ایک یہ کہ نشہ کی حالت میں نماز مت پڑھو۔ دوسرا یہ کہ جنابت کی حالت میں نماز مت پڑھو۔ یہاں تک کہ نہالو۔ اِلَّا عَابِرِیْ سَبِیْلٍ۔ مگر یہ کہ تم راستہ عبور کرنے والے ہو۔ یعنی تم مسافر ہو۔ مسافر ہونے کی حالت میں اگر جنابت ہو اور پانی نہ ملے تو پھر حکم الگ ہے۔ یتیم کر لیا جائے جیسا کہ اس کے ساتھ ہی یتیم کا حکم مذکور ہے۔

عن علی .... لا تدخل الملئکۃ بیتاً فیہ صورۃ ولا کلب ولا جنب منہ۔

ملائکہ سے مراد رحمت کے فرشتے ہیں۔ صورت سے مراد ذی روح کی تصویر ہے۔ جنب سے مراد وہ شخص ہے جو سستی کی وجہ سے غسل میں تاخیر کرنے کا عادی ہو حتی کہ نمازوں میں بھی تاخیر ہو جاتی ہو۔

عن عبد اللہ بن ابی بکر...... لا یمس القرآن الا طاھر۔

بغیر طہارت کے مس مصحف کا حکم

امام ابوحنیفہ۔ امام شافعی۔ امام احمد۔ ثوری اور اسحق اور اکثر علماء کا مسلک یہی ہے کہ بغیر طہارت کے مَسِ قرآن جائز نہیں امام مالک کے نزدیک جیسے قرات القرآن کے لئے طہارت شرط نہیں۔ ایسے ہی مس مصحف کیلئے بھی طہارت شرط نہیں۔ جمہور کی دلیل بہت سی حدیثیں ہیں جن کا قدر مشترک مضمون یہ ہے۔ لَا یَمَسُّ الْقُرْآنَ اِلَّا طَاھِرٌ۔ اس مضمون کی حدیثوں کی تخریج حافظ زیلعی نے پانچ صحابیوں سے طرق مختلفہ سے کی ہے وہ پانچ صحابی یہ ہیں۔ ۱۔ عمرو بن حزم ۲۔ ابن عمر ۳۔ حکیم بن حزام ۴۔ عثمان بن ابی العاص ۵۔ ثوبان۔ ان پانچوں حدیثوں کی تخریج ملاحظہ ہو نصب الرایہ جلد اول صہ ۱۹۶ سے

---

[1] ص ۲ باب ماجاء فی اجتناب الحائض المسجد [2] معارف السنن ص ۴۹۶ ج ۱۔

ص۱۹۹ تک ۔ ان میں سے نمبر کو صاحب مشکوٰۃ نے یہاں بحوالہ مالک و دارمی ذکر کیا ہے ۔ قرآن پاک کی آیت لَا یَمَسُّہٗ اِلَّا المطھرون کی بھی ایک تفسیر یہی ہے کہ ضمیر کا مرجع قرآن ہے ۔ مطلب یہ ہوگا کہ نہ مس کریں قرآن کو مگر وہی لوگ جو طہارت والے ہیں اس تفسیر کے لحاظ سے یہ جمہور کی دلیل ہے دوسری تفسیر اس آیت کی یہ ہے کہ ضمیر کا مرجع تو قرآن ہی ہے لیکن مس سے مراد قرآن کے حقائق اور معارف تک رسائی حاصل کرنا ہے اور مطہرون سے مراد وہ لوگ ہیں جو اپنے ظاہر و باطن کا تزکیہ کئے ہوئے ہیں ۔ تو مطلب یہ ہوگا کہ قرآنی حقائق تک رسائی انہی لوگوں کا حصہ ہے جو ہر طرح سے پاک صاف ہیں ۔ تیسری تفسیر یہ ہے کہ ضمیر کا مرجع کِتٰب مَّکْنُوْن یعنی لوح محفوظ ہے اور مطہرون سے مراد ملائکہ ہیں مطلب یہ ہے کہ اُس کتاب مکنون یعنی لوحِ محفوظ تک رسائی صرف فرشتوں کو ہوتی ہے ۔ شیاطین وہاں نہیں پہنچ سکتے آخری دونوں تفسیروں کے لحاظ سے یہ آیت اس مسئلہ میں کسی کی بھی دلیل نہیں ۔

عن نافع قال انطلقت مع ابن عمر فی حاجۃ الخ ص۵۳ ۔

نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے بغیر طہارت کے آج اللہ تعالیٰ کا نام لینا پسند نہیں کیا اس لئے تیمم کر کے سلام کا جواب دیا ۔ یہ واقعہ مدینہ طیبہ کا ہے اس لئے ظاہر ہے کہ اس وقت آپ قادر علی الماء تھے اس کے باوجود آپ نے تیمم کیا اس سے فقہاء نے دو ضابطے نکالے ہیں ۔ ایک کو تمام احناف نے تسلیم کیا ہے اور دوسرے کو بعض نے تسلیم کیا ہے اور بعض نے نہیں کہا ۔

پہلا ضابطہ جس کو سب نے تسلیم کیا ہے یہ ہے کہ اگر کسی کام کے لئے طہارت ضروری ہو اس کام کے لئے اگر وضو کرنے لگ جائیں تو اس کے فوات لا الی خلف ہونے کا خطرہ ہو (یعنی فوت ہو جانے کی صورت میں اس کی قضاء نہ ہو سکتی ہو) تو پانی کے ہوتے ہوئے تیمم کر کے وہ کام کرنا جائز ہے ۔ مثلاً نمازِ جنازہ شروع ہو چکی ہو اس وقت اگر وضو میں مشغول ہو جائے تو نمازِ جنازہ کے فوت ہونے کا خطرہ ہے اور اس کا کوئی بدل اور قضاء بھی نہیں اس لئے اب تیمم کر کے نمازِ جنازہ میں شریک ہونا جائز ہے ۔

دوسرا ضابطہ یہ ہے کہ جس کام کے لئے طہارت شرط نہ ہو ۔ اُس کے لئے پانی موجود ہونے کی صورت میں بھی تیمم جائز ہے ۔ مثلاً مسجد میں داخل ہونا، زبانی قرآن پڑھنا ۔ اسلامی کتابوں کو ہاتھ لگانا ہونا ان کاموں کے لئے طہارت شرط نہیں لیکن بہتر ہے کہ طہارت پر یہ کام کئے جائیں ۔ ایسے کاموں کے لئے تیمم کر سکتا ہے خواہ پانی موجود ہو اور کوئی عذر نہ ہو ۔ صاحب درمختار نے بھی اس ضابطے کو قبول کر لیا ہے لیکن علامہ ابن عابدین شامی نے اس پر کچھ اعتراض کئے ہیں ۔ حضرت شاہ صاحب کا میلان تصحیح ضابطہ کی طرف معلوم ہوتا ہے ۔

باب احکام المیاہ

عن السائب بن یزید قالت ذھبت بی خالتی الی النبی صلی اللہ علیہ وسلم الخ ص۵۱

فشربت من وضوئہ۔ وضوء سے کیا مراد ہے اس میں دو احتمال ہیں۔ ۱۔ وضوء کے بعد برتن میں بچا ہوا پانی ۲۔ اعضاء وضوء سے گرا ہوا پانی۔ دوسرا مطلب راجح معلوم ہوتا ہے۔ اس لئے کہ یہاں پانی شفاء کے لئے پلانا مقصود ہے اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے جسد اطہر سے جتنا تلبس زیادہ ہوگا اتنی ہی شفاء زیادہ ہوگی۔ اگر یہ دوسرا مطلب لیا جائے تو یہ حدیث ماء مستعمل کے طاہر ہونے کی دلیل بن جائے گی

ماء مستعمل کا حکم

جمہور کا مذہب اور حنفیہ کا مفتی بہ قول یہ ہے کہ ماء مستعمل طاہر غیر مطہر ہے۔ یعنی اس سے ازالہ حدث تو نہیں ہو سکتا لیکن اگر کپڑے یا بدن وغیرہ پر لگ جائے تو ناپاک نہیں ہوگا امام صاحب کی اس مسئلہ میں روایات مختلف ہیں۔

۱۔ نجاست غلیظہ ہے ۲۔ نجاست خفیفہ ہے۔ ۳۔ طاہر غیر مطہر ہے۔ فتوی اس آخری روایت پر ہے۔

امام صاحبؒ نے ماء مستعمل کو ناپاک کہا اس کا منشاء یہ تھا کہ آپ کو وضوء کے پانی میں لوگوں کے گناہ دُھلتے ہوئے نظر آتے تھے۔ گناہوں کی نجاست دیکھ کر آپ نے اس پانی کو ناپاک کہا۔

فنظرت الی خاتم النبوۃ

مہر نبوت کے متعلق کچھ وضاحت

اس بات پر تمام روایات متفق ہیں کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے کندھوں کے درمیان مہر نبوت تھی۔ یہ بدن مبارک ہی کا ابھرا ہوا نہایت خوشنما حصہ تھا۔ رسولیوں کی طرح بدنما نہیں تھا یہ مہر نبوت بائیں کندھے طرف مائل تھی گویا قلب مبارک کی محاذات میں تھی۔ یہ مہر نبوت آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے خاتم النبیین ہونے کی علامات میں سے ایک علامت تھی جس کا ذکر کتب سابقہ میں بھی موجود تھا۔ سلمان فارسی جن علامات کو دیکھ کر اسلام لائے تھے ان میں سے ایک مہر نبوت بھی تھی۔ اس بات میں اختلاف ہوا ہے کہ یہ مہر نبوت پیدائش ہی کے وقت موجود تھی یا بعد میں پیدا ہوئی ہے۔ بعض کی رائے یہ ہے کہ یہ مہر پیدائش ہی کے وقت موجود تھی۔ دوسری رائے یہ ہے کہ پیدائش کے وقت نہیں تھی بلکہ بعد میں پیدا ہوئی ہے۔ بالکل صحیح روایت کسی طرف بھی نہیں ہے۔ حافظؒ نے فتح الباری میں ترجیح اس بات کو دی ہے کچھ روایات ایسی پیش کی ہیں جن سے معلوم ہوتا ہے کہ شق صدر کے موقعہ پر مہر نبوت عطا ہوئی ہے[۱]

۱؎ دیکھئے فتح الباری ص ۵۶۱، ۵۶۲ ج ۶۔

اسمیں بحث چلی ہے کہ خاتم نبوت پر کچھ لکھا ہوا تھا یا نہیں؟ صحیح روایات سے لکھا ہوا ہونا معلوم نہیں ہوتا۔ بعض غیر صحیح روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ لکھا ہوا تھا۔ بعض میں ہے لکھا ہوا تھا۔ "محمد رسول اللہ" بعض میں ہے "سر فأنت المنصور"[1] وغیر ذلك من الروایات۔ یہ روایات پایۂ ثبوت تک نہیں پہنچتیں۔

مثل زر الحجلۃ۔ "حجلہ مسہری کو کہتے ہیں جو دلہن کے لئے سجائی جاتی ہے۔ اس پر خوبصورت پردے لٹکانے کے لئے جو گھنڈیاں لگائی جاتی ہیں اس کو زر (بتقدیم زا معجمہ) کہتے ہیں۔ جمع اس کی ازرار ہے "زر الحجلۃ" کا ترجمہ ہوا مسہری کی گھنڈیاں۔

بعض نے اس لفظ کو اور طرح ضبط کیا ہے "رز الحجلۃ" (بتقدیم راء مہملہ) رز انڈے کو کہتے ہیں۔ حجلہ ایک پرندہ ہے بعض نے اس کا ترجمہ چکور کیا ہے۔ مطلب یہ ہوا کہ یہ مہر نبوت چکور کے انڈے کی طرح تھی۔

اشکال مہر نبوت کی مقدار کے بارہ میں روایات مختلف ہیں۔ دو یہی ہوگئیں (زر الحجلۃ اور رز الحجلۃ) بعض روایات میں ہے کبوتری کے انڈے کی طرح تھی بعض روایات میں ہے "شعرات مجتمعۃ" بعض میں سیب کے ساتھ تشبیہ دی گئی ہے۔ ان روایات میں بظاہر تعارض ہے۔

جواب علمائے نے یہاں تطبیق کے کئی راستے اختیار فرماتے ہیں۔ ۱۔ ان روایات میں تشبیہ سے مقصود مقدار بیان کرنا نہیں ہے بلکہ یہ تشبیہات مہر نبوت کی شکل اور ہیئت بیان کرنے کیلئے ہیں۔ ایک چیز اپنی شکل و ہیئت کے اعتبار سے کئی چیزوں کے مشابہ ہوسکتی ہے کسی وصف میں کسی چیز کے ساتھ مشابہت ہوتی ہے کسی میں کسی اور کے ساتھ۔ یہاں راوی اپنے اپنے ذوق سے مختلف اوصاف جمیلہ کے اعتبار سے مختلف اشیاء کے ساتھ تشبیہ دے رہے ہیں۔ ذوق مختلف ہوتے ہیں جس راوی کے ذوق نے جس وصف کو اہمیت دی اس کے اعتبار سے کسی چیز کے ساتھ تشبیہ دے دی

۲۔ بعض علماء نے احتمال کے درجہ میں فرمایا ہے کہ مہر نبوت چھوٹی بڑی ہوتی رہتی تھی[2] کسی نے چھوٹی ہونے کی حالت میں دیکھی کسی نے بڑی ہونے کی حالت میں اپنی اپنی رؤیت کے اعتبار سے سب نے تشبیہ دی ہے۔

۳۔ بعض علماء نے احتمال کے درجہ میں یہ فرمایا ہے کہ ہوسکتا ہے کہ مہر نبوت آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے جسد اطہر پر متعدد ہوں[3]

---

[1] فتح الباری ص ۵۶۳ ج ۶۔ [2] فتح الباری ص ۵۶۳ ج ۶ [3] فتح الباری ص ۵۶۲ ج ۶۔

الفصل الثانی۔

حدیثِ بئرِ بضاعة وحدیثِ قلتین ملٰ

مسئلہ وقوع النجاستہ فی الماء

پانی نجاست گرنے کی صورت میں کب ناپاک ہوتا ہے؟ اس میں مذاہب بہت مختلف ہیں صاحب سعایہ وغیرہ نے پندرہ تک اقوال ذکر کئے ہیں۔ یہاں اہم مذاہب خصوصاً مذاہب ائمہ اربعہ نقل کرنے پر اکتفاء کیا جائے گا۔

۱۔ بعض اصحابِ ظواہر کا مذہب یہ ہے کہ پانی میں نجاست پڑنے سے جب تک نجاست کا پانی پر غلبہ بالذات نہ ہو جائے۔ اس وقت تک یہ پانی طاہر ہے اس سے وضوء اور غسل جائز[1] ہے۔ نجاست کے پانی پر غلبہ بالذات ہونے کا معنیٰ یہ ہے کہ پانی میں اتنی نجاست پڑ جائے۔ جس سے پانی کی رقت اور سیلان ختم ہو جائے اس مذہب کا حاصل یہ ہوا کہ وقوع نجاست سے جب پانی کی رقت اور سیلان ختم ہوگئی تو پانی کی ذات اور ماہیت باقی نہ رہی اس لئے اس سے غسل وضو جائز نہیں یہ ناپاک ہے۔ اگر وقوع نجاست کے باوجود پانی کی رقت اور سیلان باقی ہے تو یہ پاک ہے اگرچہ پانی کے اوصاف میں تغیّر ہو چکا ہو۔ رقت اور سیلان کو پانی کی طبع، ذات اور ماہیت سمجھا جاتا ہے اور اوصاف سے مراد رنگ بو اور مزہ ہوتا ہے۔

۲۔ امام مالک کا مذہب اور امام احمد کی ایک روایت یہ ہے کہ جب پانی میں اتنی ناپاکی پڑ جائے جس سے پانی کا رنگ یا بو یا مزہ بدل جائے تو پانی ناپاک ہوگا۔ اگر ناپاکی کے پڑنے سے پانی کے کسی وصف میں تغیّر نہ ہوا تو یہ پانی پاک ہوگا۔[2] اس مذہب میں پانی کے پاک یا ناپاک ہونے کا مدار ناپاکی کے پڑنے سے تغیّر اوصاف ہونے یا نہ ہونے پر ہے۔

۳۔ امام شافعی کا مذہب اور امام احمد کی مشہور روایت یہ ہے کہ پانی جب دو قلے یا اس سے زیادہ ہو تو وقوع نجاست سے ناپاک نہیں ہوگا جب تک کہ پانی کا کوئی وصف نہ بدلے۔ اگر پانی قلتین سے کم ہے۔ تو وقوع نجاست سے ناپاک ہو جائے گا خواہ اس کا کوئی وصف نہ بدلا ہو۔[3]

۴۔ امام ابو حنیفہؒ، امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کا مذہب یہ ہے کہ پانی کی دو قسمیں ہیں۔ کثیر اور قلیل۔ ماء کثیر

---

[1] حاشیۂ الکوکب الدری ص ۳۹ ج ۱ [2] الکوکب الدری ص ۳۹ ج ۱ مع حاشیہ ص ۴۔
[3] الکوکب الدری مع حاشیہ ص ۴ ج ۱ [4] البحر الرائق ص ۷۵، ۷۶ ج ۱۔

میں ناپاکی پڑنے سے پانی ناپاک نہیں ہوتا جب تک کسی وصف کا تغیر نہ ہوا ہو۔ اگر قلیل ہو تو وقوع نجاست سے ناپاک ہو جائے گا۔ خواہ کسی وصف کا تغیر نہ ہو۔ قلیل وکثیر میں حنفیہ کے نزدیک فرق کا مدار مبتلیٰ بہ کا ظن اور رائے ہے۔ جس پانی کے بارے میں مبتلیٰ بہ کا ظن یہ ہو کہ اس میں ایک طرف کی ناپاکی سرایت کر کے دوسری طرف نہیں پہنچ سکتی وہ کثیر ہے۔ اور جس پانی کے بارے میں مبتلیٰ بہ کا ظن یہ ہو کہ اس میں پڑی ہوئی ناپاکی کا اثر سرایت کر کے دوسری طرف پہنچ سکتا ہے یہ قلیل ہے۔

خلاصہ ائمہ اربعہ کے مذہب کا خلاصہ یہ ہے کہ ماء قلیل اور کثیر کے حکم میں فرق ہے وہ یہ کہ کثیر بدون تغیر وصف ناپاک نہیں ہوتا اور قلیل وقوع نجاست سے ہی ناپاک ہو جاتا ہے خواہ تغیر وصف ہو یا نہ ہو ائمہ کا اختلاف اس بات میں ہے کہ قلیل وکثیر میں حد فاصل کیا ہے؟ امام مالک تغیر وصف ہی کو فاصل قرار دیتے ہیں یعنی جس پانی میں وقوع نجاست سے تغیر وصف نہ ہو وہ کثیر ہے اور جس میں ہو جائے وہ ماء قلیل ہے امام شافعی کے نزدیک قلتین حد فاصل ہے۔ حنفیہ کے نزدیک قلیل وکثیر میں امتیاز مبتلیٰ بہ کے ظن سے ہوگا یہ بات بھی یاد رہے کہ جب وقوع نجاست سے تغیر وصف ماء ہو جائے تو ائمہ اربعہ کا اتفاق ہے کہ یہ ناپاک ہے۔

دلائل مذہب اول والوں کا استدلال حدیث بئر بضاعۃ سے ہے۔ إِنَّ الْمَاءَ طَهُورٌ لَا يُنَجِّسُهُ شَيْءٌ یہ حضرات کہتے ہیں کہ ماء پر الف لام جنسی ہے اور شیٔ عام ہے۔ اس لئے کہ یہ نکرہ تحت النفی ہے مطلب حدیث کا یہ ہوگا۔ کہ جنس پانی طہور ہے جب تک وہ پانی ہے کوئی چیز اس کو ناپاک نہیں کر سکتی البتہ جب اتنی نجاست پڑ گئی کہ پانی کی رقت اور سیلان ہی ختم ہو گیا تو یہ پانی پانی ہی نہ رہا کیونکہ پانی کی ذات اور ماہیت اور طبیعت تو سیلان ہی ہے جب یہ نہ رہا تو ذات الماء ہی ختم ہو گئی۔

مالکیہ کی دلیل امام مالک کے مذہب کی دلیل بھی یہی حدیث ہے۔ لیکن مالکیہ پر یہ سوال ہوگا کہ ان کے نزدیک تغیر وصف سے پانی ناپاک ہو جاتا ہے۔ یہ اس حدیث کے ظاہر کے خلاف ہے۔ ظاہر حدیث تو یہ ہے کہ پانی بالکل ناپاک ہوتا ہی نہیں خواہ تغیر وصف ہو یا نہ ہو۔ تغیر وصف کی اس حدیث میں کوئی قید نہیں مالکیہ کی طرف سے استدلال کو تام کرنے کے لئے اس سوال کے جواب میں دو باتیں کہی جا سکتی ہیں۔ ایک جواب یہ کہ ابن ماجہ وغیرہ کی روایت میں اس حدیث میں ایک زیادتی ہے إِلَّا مَا غَلَبَ عَلَى رِيحِهِ وَطَعْمِهِ وَلَوْنِهِ[1] مطلب یہ ہوا کہ پانی کو کوئی چیز ناپاک نہیں کر سکتی مگر جب ناپاکی پانی کی بو اور مزہ اور رنگ پر غالب آ جائے تو ناپاک ہو جائے گا۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ تغیر وصف کے بعد پانی کا ناپاک ہو جانا اجماعی مسئلہ ہے۔ تغیر وصف کے بعد ناپاک ہو جانا انہوں نے اجماع سے ثابت کیا ہے۔ یہی جواب بہتر ہے۔ اس لئے کہ پہلے جواب میں

---

[1] نصب الرایہ ص ۹۴ ج ۱۔

جس زیادتی کا ذکر کیا گیا ہے وہ ضعیف ہے ایسے مسئلہ میں قابل استدلال نہیں[1]

شافعیہ و حنابلہ کی دلیل۔ شافعیہ اور حنابلہ کا استدلال حدیث القلتین سے ہے۔ إِذَا كَانَ الْمَاءُ قُلَّتَيْنِ لَمْ يَحْمِلِ الْخَبَثَ۔ یعنی جب پانی دو قلے ہو جائے تو ناپاکی کو نہیں اٹھاتا۔ نہ اٹھانے کا مطلب یہ ہے کہ اتنا پانی ناپاکی کی پرواہ ہی نہیں کرتا یعنی ناپاک نہیں ہوتا۔ لَمْ يَحْمِلِ الْخَبَثَ لَمْ يَنْجُسْ کے معنی میں ہے جیساکہ حدیث کی بعض روایتوں میں اس کی جگہ لَا يَنْجُسُ کے لفظ ہیں وہ روایت اس کے لئے مُفَسِّر ہے۔ شافعیہ نے حدیث القلتین کو تحدید حقیقی پر محمول کیا ہے یعنی انہوں نے یہ سمجھا ہے کہ یہ حدیث مائے قلیل اور مائے کثیر میں حد فاصل بیان کرنے کے لئے ضابطہ کلیہ ہے۔

دلائل احناف حنفیہ کو اس مسئلہ میں دو نقطوں پر دلائل پیش کرنے کی ضرورت ہے۔ ایک یہ کہ مائے قلیل کے وقوع نجاست سے ناپاک ہونے کے لئے تغیر اوصاف کی ضرورت نہیں مائے قلیل بغیر تغیر اوصاف کے بھی نجاست گرنے سے ناپاک ہو جاتا ہے دوسرا یہ کہ قلیل اور کثیر میں حد فاصل مبتلیٰ بہ کے ظن کو قرار دیا جائے۔

پہلے نقطہ پر دلائل ۱۔ متفق علیہ روایت میں ہے۔ اذا ستيقظ احدكم من نومه فلا يغمس يده في الاناء الحديث، سوکر اٹھنے کے بعد بغیر دھونے کے ہاتھ اگر پانی کے برتن میں ڈال دے ظاہر ہے کہ اس سے پانی کے وصف میں تغیر نہ ہوگا پھر بھی ہاتھ ڈالنے سے منع کرنا اس بات کی بین دلیل ہے کہ پانی کے ناپاک ہونے کا مدار صرف تغیر وصف نہیں۔ تغیر وصف کے بغیر بھی پانی ناپاک ہو سکتا ہے۔

۲۔ شیخین کی حدیث میں ہے۔ اذا شرب الكلب في اناء احدكم فليغسله سبع مرات۔ ظاہر ہے کہ کتے کے منہ ڈالنے سے تغیر وصف نہیں ہوتا پھر بھی اس چیز کو ناپاک قرار دیا اور سات مرتبہ دھونے کا حکم دیا معلوم ہوا کہ تغیر وصف کے بغیر بھی وقوع نجاست سے پانی ناپاک ہو سکتا ہے۔

۳۔ اس باب کی پہلی حدیث میں مائے راکد میں پیشاب کرنے سے نہی مائے راکد میں پیشاب کرنے سے تغیر وصف لازم نہیں پھر بھی بول کرنے سے مطلقاً روک دیا گیا ہے۔

دوسرے نقطہ پر دلائل ۱۔ سنن ابی داؤد میں حدیث ہے اذا وقعت الفارة في السمن فان كان جامدًا فالقوها وما حولها وان كان مائعا فلا تقربوه[2] اس حدیث سے دو باتیں ثابت ہوئی ایک یہ کہ چوہے کے مر جانے سے گھی

---

[1] انظر نصب الرایہ ص ۹۴ ج ۱ [2] سنن ابی داؤد ص ۱۸۱ ج ۱

ناپاک ہو جاتا ہے حالانکہ اس سے تغیر اوصاف نہیں ہوتا دوسرا یہ کہ گھی کے جامد ہونے کی صورت میں حکم دیا گیا ہے کہ چوہے کو بھی پھینک دو اور اس کے اردگرد والے گھی کو بھی۔ اس "ما حولها" کی حدیث میں کوئی تحدید نہیں کی گئی کہ کتنی دور تک گھی نکالا جائے گا۔ بلکہ اس کو مبتلیٰ بہ کے ظن پر چھوڑ دیا گیا ہے کہ مبتلیٰ بہ خود تحری کرے اور سوچے کہ اس چوہے کا اثر کہاں تک سرایت کر گیا ہوگا۔ بس اتنا گھی نکال دے۔ شریعت نے اس مسئلہ میں اور اس جیسے اور مسائل میں مبتلیٰ بہ کے ظن کو معیار قرار دیا ہے۔

۲۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ماء راکد میں خصوصیت کے ساتھ بول سے نہی فرمائی ہے اس سے معلوم ہوا کہ نظر شارع میں ماء راکد اور ماء جاری کے حکم میں فرق ہے۔ یہ فرق نصوص سے ثابت ہے اس کا کسی کو انکار نہیں ہو سکتا۔ جاری اور غیر جاری میں وجہ امتیاز صرف یہی ہو سکتی ہے کہ ماء جاری میں ایک جگہ کی ناپاکی دوسری جگہ تک اثر انداز نہیں ہوتی۔ مدار احکام علل ہوتی ہیں۔ اگر کسی ماء راکد میں یہی علت پائی گئی یعنی وہ اس قدر ہوا کہ ایک جگہ کی ناپاکی دوسری جگہ نہیں پہنچ سکتی تو اشتراک علت سے اس کا حکم بھی جاری والا ہونا چاہیئے اسی پانی کو جو اس بات میں جاری جیسا ہو ماء کثیر کہا جاتا ہے یہ وقوع نجاست سے ناپاک قرار نہیں دیا جائے گا جب تک کہ تغیر وصف نہ ہو جائے جیسا کہ جاری پانی کا حکم ہے۔ اور جس ماء راکد میں ایک طرف ناپاکی دوسری طرف پہنچ سکتی ہے۔ یہ جاری جیسا نہ ہوا اس کو قلیل کہا جاتا ہے اس تقریر سے معلوم ہوا کہ پانی کی دو قسمیں ہیں جاری اور غیر جاری اور غیر جاری دو قسم کا ہے ایک وہ جو بمنزلہ جاری کے ہے ایک وہ جو بمنزلہ جاری کے نہیں۔ اب یہ بات رہ گئی یہ کیسے معلوم ہو کہ یہ پانی جاری کی طرح اور یہ غیر جاری کی طرح تو اس میں شریعت کا مزاج یہ معلوم ہوتا ہے کہ اس میں ظن مبتلیٰ بہ کو معیار قرار دیا جائے۔ شریعت نے ایسے مسائل میں ظن مبتلیٰ بہ کا اعتبار کیا ہے اور ظن مبتلیٰ بہ کو فیصل بنانا اسہل بھی ہے اس لئے کہ اس سے ہر مقام پر کام لیا جا سکتا ہے۔ بخلاف قلتین وغیرہ کے کہ اتنے بڑے برتن سفر میں آدمی کے پاس نہیں ہوتے ان کو مدار بنانا شریعت کے مزاج تسہیل کے بھی خلاف ہے۔

جوابات حدیث بئر بضاعۃ

۱۔ ان الماء طہور میں الف لام جنسی نہیں عہد خارجی ہے اس سے مراد خاص پانی ہے یعنی بئر بضاعۃ کا پانی علامہ تفتازانی اور سید شریف نے لکھا ہے کہ الف لام کی قسموں میں اصل عہد خارجی ہے اگر عہد خارجی کو اصل نہ بھی مانیں تب بھی یہاں اس کو عہد خارجی پر محمول کرنا ضروری ہے اس لئے کہ یہ جملہ سوال کے جواب میں واقع ہوا ہے۔ جس پانی کے متعلق سوال تھا۔ جواب میں وہی خاص پانی مراد ہوگا اب مطلب

حدیث کا یہ ہو گا کہ یہ خاص پانی طہور ہے۔ جس قسم کے خیالات تمہارے دلوں میں ہیں ان سے ناپاک نہیں ہوتا
بئر بضاعتہ کا پانی نکال کر باغوں کو دیا جاتا تھا اگر اس میں ناپاکی پڑی بھی ہو تو بساتین کو پانی دینے کی وجہ سے یہ ناپاکیاں
بھی نکل چکیں اور گندہ پانی بھی بار ہا نکل چکا۔ صحابہ کرام کے سوال کا منشا یہ تھا کہ اگرچہ نجاسات اور نجس پانی اس سے
نکل چکا ہے لیکن پھر بھی یہ اشکال ہے کہ نیچے کچھ نہ کچھ گندا پانی رہ جاتا ہے کیچڑ بھی گندہ ہو چکا ہے اور دیواریں
بھی گندی ہو چکی تھیں۔ جب کنوئیں کا اور پانی نکلے گا تو ان گندی چیزوں سے مل کر وہ بھی ناپاک ہو گا۔ تو پھر اس سے
وضوء کیسے کیا جا سکتا ہے۔ حضور صلیٰ اللہ علیہ وسلم نے جواب دیا کہ یہ نجاست اور نجس پانی نکالے جانے کے بعد
شریعت کی نظر میں طہور سمجھا جاتا ہے۔ جس قسم کے خیالات تمہارے دلوں میں ہیں۔ شریعت ان کی وجہ سے
پانی کے ناپاک رہ جانے کا فتوٰے نہیں دیتی۔ بلکہ جب نجاسات نکل گئیں اور بقدر واجب پانی بھی نکالا جا چکا
تو شریعت اس قسم کے خیالات سے قطع نظر کر کے کنوئیں کو پاک قرار دیتی ہے۔

۲۔ سائلین کا یہ سوال بنا بر احتمال اور توہم کے تھا۔ حضور صلیٰ اللہ علیہ وسلم نے جواب دیا کہ محض احتمالِ وقوعِ نجاست
کی بنا پر پانی کو ناپاک نہیں کہا جا سکتا۔ تفصیل اس کی یہ ہے کہ سائلین کا یہ مطلب نہیں تھا کہ یہ ناپاکیاں کنوئیں میں
ڈالی ہوئی اور پڑی ہوئی ہم نے خود مشاہد کی ہیں اس سے وضوء کریں یا نہ کریں ؟ بلکہ مطلب یہ تھا کہ ہو سکتا ہے
کہ کبھی ہواؤں سے ایسی چیزیں اڑ کر کنوئیں میں پڑ جاتی ہوں ایسی حالت میں اس سے وضوء جائز ہے یا نہیں؟
آنحضرت صلیٰ اللہ علیہ وسلم کے جواب کا حاصل یہ ہے کہ یہ پانی طہور ہے نجاست گرنے کے ایسے احتمالات
کی وجہ سے اس کو ناپاک قرار نہیں دیا جا سکتا۔

۳۔ اگر حدیث کے یہ محمل قبول نہ کئے جائیں اور حدیث کو بالکل اپنے ظاہر پر رکھا جائے تو یہ حدیث خود
مالکیہ کے بھی خلاف ہو گی اس لئے کہ ظاہر لفظوں سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ حیض کے چیتھڑے اور کتوں کے
گوشت اور بدبودار چیزیں ٹوکرے بھر بھر کر اس میں ڈالی جاتی تھیں۔ جب اتنی مقدار ناپاکیوں کی کنوئیں میں
ڈال دی جائے گی تو بالکل بدیہی بات ہے کہ اس کنوئیں کے پانی کے سب اوصاف نمایاں طور پر بدل جائیں گے
بلکہ اتنے ٹوکرے پڑنے کے بعد تو پانی کی رقت اور سیلان باقی رہنی بھی مشکل ہے۔ بہر کیف تغیرِ وصف
اس صورت میں لازمی ہے اور تغیرِ وصف کے بعد تو مالکیہ بھی اس کو پاک نہیں کہتے اس لئے اس حدیث کو اپنے
ظاہر پر نہیں رکھا جا سکتا۔

۴۔ اس حدیث کو اپنے ظاہر پر اس لئے بھی محمول نہیں کیا جا سکتا کہ "یلقی فیہ" سے بظاہر یہ معلوم ہوتا
ہے کہ یہ نجاست بالقصد پانی میں ڈالی جاتی تھیں۔ حالانکہ مسلمان اور کافر سب ہی پینے کے پانی کو نجاسات
سے محفوظ رکھنے کا اہتمام کرتے ہیں۔ خاص طور پر جہاں پانی کی قلت ہو صحابہؓ طاہرین کی طہارت اور نظافت کا

مقام تو بہت اونچا ہے۔ وہ خود اس میں کیسے گندگیاں ڈال سکتے ہیں اور یہ بھی محال ہے کہ گندگیوں کا ڈھیر کنوئیں میں پڑا ہوا نظر آئے ایسی حالت کے متعلق سوال کریں کہ اس سے وضو کرنا ہے یا نہیں اور اگر بالفرض یہ ایسی حالت میں سوال کر ہی بیٹھیں تو نبی طاہر کے متعلق یہ بات محال ہے کہ وہ اس حالت میں اس سے وضو کی اجازت دے دیں۔ اس لئے اس حدیث کا یہ مطلب ہرگز نہیں ہوگا کہ صحابہؓ پوچھتے ہوں کہ اتنی گندگیاں اس میں پڑی ہوئی ہم اس میں مشاہدہ کرتے ہیں اور ابھی وہ نکالی نہیں گئیں. بدستور پڑی ہیں اس حالت میں اس سے وضوء کریں یا نہ اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم فرمادیں کہ کرلو۔ اس لئے یہ بات متعین ہے کہ یا تو سوال احتمال کی بنا پر تھا۔ اور یا ناپاکی پڑنے کا یقین تھا اور ناپاکی اور ناپاک پانی کے نکل جانے کا بھی یقین تھا بساتین کی طرف جاری ہونے کی وجہ سے لیکن سوال کیا ہے بقیۃ الماء اور طین اور جُدران کی ناپاکی کی وجہ سے۔

۵۔ اگر تسلیم کرلیا جائے کہ پانی میں نجاست پڑنے کے باوجود وہ طہور ہی رہتا ہے تو جواب یہ ہے کہ حقائق مذکورہ سے قطع نظر کرکے آپ اس پانی کو طہور تو کہہ سکتے ہیں۔ لیکن جائز الاستعمال نہیں کہہ سکتے۔ اس لئے کہ قلیل پانی میں جب نجاست ملجاتی ہے تو پانی کے ہر حصہ میں اجزاء نجاست کا اختلاط ہوجاتا ہے۔ پانی کے جس حصے کو استعمال کیا جائے گا۔ اس کے ساتھ اجزائے نجاست کا استعمال بھی لازم آئے گا۔ اور شریعت مطہرہ میں استعمال نجاست کی گنجائش نہیں۔ نبی طاہر صلی اللہ علیہ وسلم کا منصب قرآن نے بیان کیا ہے۔ وَیُحِلُّ لَهُمُ الطَّیِّبَاتِ وَیُحَرِّمُ عَلَیْهِمُ الْخَبَائِثَ۔ خبائث کو حرام کرنے کے لئے آپ تشریف لائے اور نجاست یقیناً خبائث میں سے ہے۔ جس پانی میں اجزائے نجاست مختلط ہوں تو نماز کی تیاری کے لئے اس کے استعمال کی اجازت کیسے ہوسکتی ہے تو اگر حدیث کے ظاہری لفظوں پر نظر رکھتے ہوئے تسلیم بھی کرلیا جائے کہ وقوع نجاست پانی کو ناپاک نہیں کرسکتا۔ وہ طہور ہی رہے گا۔ لیکن دوسری نصوص اور کلیات کے پیش نظر یہ نہیں کہہ سکتے کہ یہ پانی جائز الاستعمال ہے۔ اصل نزاع تو اس کے استعمال کے جائز ہونے یا ناجائز ہونے میں ہے اس کا استعمال ناجائز ہونا ثابت ہوگیا۔ یہی ہمارا مقصود ہے۔ اس جواب کی تفصیل فتح الملہم[1] میں ملاحظہ فرمائیے۔

حدیث القلتین کے جوابات

امام شافعیؒ نے حدیثِ قلتین کو تحدید حقیقی پر محمول کیا ہے۔ یعنی قلیل اور کثیر پانی میں فرق کرنے کے لئے قلتین کو حدِ حقیقی اور معیار فاصل سمجھتے ہیں اور ہم اسے تحدید حقیقی پر محمول نہیں کرتے ان کا استدلال تام ہونے کے لئے ایک بات تو یہ ضروری ہے کہ یہ حدیث ایسے اہم مسئلہ میں قابلِ استدلال ہو اور دوسرے یہ کہ علی تقدیر

---

[1] ص ۴۳۳ ج ۱۔

تسلیم صحت یہ ثابت کیا جائے کہ اس سے مقصود حدِ حقیقی بیان کرنا ہے ہم جوابات کی شکل میں جو باتیں کہیں گے ان میں سے بعض کا تعلق پہلی بات سے ہے اور بعض کا تعلق دوسری بات سے۔ سب جوابات کا حاصل یہ ہے کہ ہم وہ عذر بتانا چاہتے ہیں جن کی بنا پر ہم نے اسے تحدید حقیقی پر محمول نہیں کیا۔ اب جوابات مختصراً بیان کئے جاتے ہیں۔

۱۔ یہ حدیث سند کے لحاظ سے مضطرب ہے آثار السنن کے حاشیہ میں اس اضطراب کی تفصیل موجود ہے[1]۔ اس کی سند کبھی کسی طرح سے نقل کی جاتی ہے کبھی کسی طرح سے تفصیل تعلیق آثار السنن میں ملاحظہ فرمائیے۔ سند کا اضطراب موجب ضعف ہوتا ہے۔

۲۔ اس کے متن میں بھی اضطراب ہے[2] اس متن میں إِذَا كَانَ الْمَاءُ قُلَّتَيْنِ کے لفظ ہیں اور اس حدیث کی بعض روایتوں میں إِذَا كَانَ الْمَاءُ قُلَّتَيْنِ أَوْ ثَلَاثًا کے لفظ ہیں۔ أَوْ ثَلَاثًا نقل کرنے والے بھی کافی راوی ہیں اس لئے اس أَوْ کو شک راوی پر محمول کرنا مشکل ہے۔ ظاہر یہی ہے کہ یہ أَوْ ثَلَاثًا کے لفظ صاحب رسالت سے ثابت ہیں۔ اور أَوْ تنویع کے لئے ہے تو جب اس میں یہ فرمادیا کہ جب پانی دو قلّے ہوں یا تین تو معلوم ہوا کہ یہ حدِ حقیقی بتانے کے لئے نہیں حدِ حقیقی تو ایک متعین مقدار ہوسکتی ہے۔ اس میں یا کہنے کا کیا مطلب عبداللہ بن عمرو سے ایک موقوف روایت میں أَرْبَعِيْنَ قُلَّةً کے لفظ ہیں یہ روایت سنداً صحیح ہے متن کا یہ اختلاف حدِ حقیقی پر محمول کرنے سے مانع ہے۔

۳۔ اس حدیث کے معنی میں اضطراب ہے اس لئے کہ قُلّہ کے لغتِ عرب میں بہت سے معانی آتے ہیں۔ اس کا معنی پہاڑ کی چوٹی کا بھی آتا ہے۔ آدمی کی قامت کا بھی آتا ہے۔ اور مٹکے کا بھی آتا ہے۔ اگر یہ ثابت ہوجائے کہ یہاں مٹکا ہی مراد ہے تو نامعلوم کس شہر کا مٹکا مراد ہے بعض حضرات کہتے ہیں کہ قلال ہجر مراد ہیں۔ اگر ثابت ہو جائے کہ قلال ہجر مراد ہیں تو اس کی کیا دلیل ہے کہ ہجر میں ایک ہی مقدار کے مٹکے بنتے تھے۔ حدِ حقیقی بیان کرنے کے لئے کوئی ایسی مقدار بتانی چاہیئے جو واضح اور متعین ہو۔ اس میں کمی بیشی نہ ہوسکتی ہو۔ تینوں جوابوں کا حاصل یہ ہے کہ یہ حدیث مضطرب ہے سنداً بھی متناً بھی معناً بھی۔ ایک اضطراب بھی احتجاج میں قادح ہوتا ہے جب تینوں اضطراب مل جائیں گے تو اس سے استدلال اور بھی کمزور ہوجائے گا۔

۴۔ حدیث قلتین کی صحت یا عدم صحت میں علماء کا کافی اختلاف ہے۔ بہت سے محققین نے اس کی تصحیح کی ہے اور مذاہب اربعہ کے بہت سے نجوم نے اس کی تضعیف بھی کی ہے[3]۔ بہر حال اتنی بات ثابت ہوگئی کہ اس کی

---

[1] ص ۳ [2] اضطراب فی المتن کی تفصیل کے لئے ملاحظہ ہو نصب الرایہ ص ۱۰۸ تا ۱۱۰ ج ۱

[3] ملاحظہ ہو معارف السنن ص ۲۳۱ ج ۱

صحت مختلف فیہ ضرور ہے اور اگر یہ تسلیم کرلیا جائے کہ یہ صحیح ہے اس میں جو اسباب ضعف ہیں ان کو نظر انداز کر دیا جائے تب بھی دین کے اس بڑے ضابطہ میں اس سے استدلال نہیں ہوسکتا۔ اس لئے کہ پانیوں کے مسئلہ کی ضرورت عام ہے اگر کثیر اور قلیل پانی میں فرق کرنے کا ضابطہ یہی ہوتا تو تمام صحابہ اور بعد کے علماء میں یہ مشہور ہوتا سب اس کی تلقی کرتے کیونکہ جتنی کسی مسئلہ کی ضرورت زیادہ ہو جتنا کسی مسئلہ میں ابتلاء زیادہ۔ اتنی ہی اس کی تعلیم عام ہونی چاہیئے۔ اور شہرت بھی عام ہونی چاہیئے اور حدیث قلتین کا حال یہ ہے کہ صحابہؓ میں اس کو روایت کرنے والے صرف عبداللہ بن عمر ہیں۔ اور عبداللہ بن عمر سے اس کو نقل کرنے والے صرف ان کے دو صاحبزادے عبیداللہ اور عبداللہ ہیں کوئی تیسرا ان سے ناقل نہیں۔ اگر یہ اتنے بڑے مسئلہ میں دین کا ضابطہ ہے تو عبداللہ بن عمر کے اجلہ تلامذہ کیوں اس سے ساکت ہیں نافع کہاں ہیں، سالم کہاں ہیں؟ ایوب کہاں ہیں؟ سعید بن جبیر کہاں ہیں؟ اہل مدینہ کہاں ہیں؟ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے اتنے بڑے مسئلہ میں ایک صاف ضابطہ اُن کے ہاتھ لگ سکتا ہے وہ اپنا عمل اور فتوے اس کے مطابق کیوں نہیں رکھتے۔ غرضیکہ اگر اس کی سند صحیح بھی ہو تب بھی اس کی نقل اتنی مستفیض نہیں ہے جتنی ایسے عام ابتلاء والے مسئلہ میں ہونی چاہیئے تھی معلوم ہوا کہ یہ بات حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے بطور ضابطہ ارشاد نہیں فرمائی۔

۵۔ بعض حنفیہ نے جواب یہ دیا ہے کہ لم یحمل الخبث کا معنیٰ یہ ہے کہ دو قلے پانی اتنا کم ہے کہ ناپاکی کو برداشت نہیں کرسکتا اتنے پانی میں جب ناپاکی گرجائے تو ناپاک ہوجاتا ہے۔ یعنی لم یحمل الخبث ینجس کے معنیٰ میں ہے۔ شافعیہ کا استدلال ساقط ہوگیا اس جواب پر یہ شبہ ہے کہ بعض روایتوں میں لم یحمل کی جگہ لا ینجس ہے اس توجیہ کے منافی ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ ہوسکتا ہے کہ حدیث کے اصل لفظ لم یحمل الخبث ہوں اور اس کا معنیٰ ینجس ہی ہو۔ لیکن کسی راوی نے اس کا معنیٰ لا ینجس سمجھا اور اپنے فہم کے مطابق بطور روایت بالمعنیٰ لا ینجس نقل کردیا۔

۶۔ حضور صلی اللہ علیہ کا یہ جواب علی اسلوب الحکیم ہے سائیں کا سوال بنا بر احتمال اور توہم کے تھا انہوں نے درندوں کو ان پانیوں میں منہ ڈالتے دیکھا نہیں تھا صرف احتمال تھا کہ شاید منہ ڈال جاتے ہوں۔ جواب میں اصل بات یہ کہنی مقصود ہے کہ وہم اور احتمال کا شریعت میں کوئی اعتبار نہیں۔ لیکن جواب میں اسلوب ایسا حکیمانہ اختیار فرمایا کہ وہم کٹ جائے کہ بھائی اگر سچ مچ منہ ڈال بھی دیتے ہوں تو بھی اتنے پانی میں اُن کے منہ ڈالنے سے کیا ہوتا ہے۔ حدیثوں میں اس کی مثالیں بکثرت ملیں گی کہ بہت سے عنوانات حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے وہم کو کاٹنے کے لئے اختیار فرمائے مثلاً صحیح بخاری میں ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے سامنے

لہ ص ۸۲۸ ج ۲

کسی نے عرض کیا کہ ہمارے سامنے ذبح کئے ہوئے گوشت آتے ہیں۔ نامعلوم اُن پر اللہ کا نام بھی لیا گیا ہے یا نہیں؟ اس سوال کا منشا بھی توہم تھا اصل بات تو جواب میں یہ کہنی تھی کہ بھائی ایسے وہموں کا اعتبار نہ کیا کرو لیکن اس سے مادۂ وہم منقطع نہ ہوتا آپ نے ایسے اسلوب میں جواب دیا کہ جو قاطع للوہم ہو آپ نے فرمایا بھائی تم کھاتے وقت اللہ کا نام لے لیا کرو حالانکہ اگر ذبح کے وقت بسم اللہ نہیں پڑھی تھی تو کھانے کے وقت کی بسم اللہ اس کے قائمقام نہیں ہوسکتی یہ بات صرف قطع وہم کے لئے فرمائی ہے۔

ایسے ہی احادیث میں آرہا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں کسی عورت نے سوال کیا کہ راستہ میں چلتے ہوئے میرا کپڑا زمین پر گھسٹتا ہے اور نجاست پر لگ جاتا ہے تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا یُطَهِّرُهٗ مَا بَعْدَهٗ[1] حالانکہ کپڑے کو اگر ناپاکی لگ جائے تو کسی کے نزدیک بھی وہ زمین پر رگڑنے سے وہ پاک نہیں ہوتا دھونا ہی پڑے گا یہ عنوان صرف وہم دور کرنے کے لئے ہے۔ عورت کا یہ سوال بنا بر توہم تھا کہ شاید کپڑے کو ناپاکی لگ جاتی ہو۔ اگر جواب میں اتنا ہی فرما دیتے کہ وہم کا کوئی اعتبار نہیں تو اس کا وہم دور نہ ہوتا اور تسلی نہ ہوتی آپ نے ازالۂ وہم کے لئے یہ فرما دیا کہ اگر تیرے دامن کو ناپاکی لگتی ہوگی تو بعد میں جھڑ بھی تو جاتی ہوگی اس لئے تیرا کپڑا پاک ہوگیا۔ ایسے نظائر احادیث میں بہت ملیں گے حاصل اس جواب کا یہ نکلا کہ سوال بنا بر توہم تھا اصل بات یہ کہنا ہے کہ ایسے توہم کا کوئی اعتبار نہیں۔ قطع وہم کے لئے یہ عنوان اختیار فرمایا ہے۔

۷۔ قلتین کا ذکر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس لئے نہیں فرمایا کہ یہ بطور ضابطہ قلیل وکثیر کے درمیان حدِ فاصل ہے۔ بلکہ قلتین کا ذکر اس لئے فرمایا کہ سائل اور مبتلیٰ بہ کے ظن میں قلتین کثیر سمجھا جاتا تھا کیونکہ قلہ عرب کے برتنوں میں سے سب سے بڑا ظرف ہے جب وہ بھی تعدد کی حد تک پہنچ جائے گا تو مخاطب کی نظر میں یہ ضرور کثیر ہوگا۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے جواب کا حاصل یہ ہوگا کہ جنگلوں کا یہ پانی کم از کم دو قلے ہوتا ہی ہے اور یہ تیرے ظن میں بھی کثیر ہے تو پھر اس میں درندوں کے منہ ڈالنے سے کیا ہوتا ہے۔ تو اس میں کثیر اس پانی کو کہا گیا جس کو مبتلیٰ بہ کثیر سمجھتا ہے یہ حدیث حنفیہ کے مذہب کے بالکل مطابق ہے۔

۸۔ حضرت عالی گنگوہی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ جب ہم نے یہ حدیث پڑھی تھی تو گڑھا کھود کر دو قلے اس میں پانی ڈال کر دیکھا کہ آیا حنفیہ کے مذہب پر یہ غدیر عظیم بنتا ہے یا نہیں؟ تو دیکھا گیا کہ اس میں ایک طرف کی ناپاکی دوسری طرف تک اثر انداز نہیں ہوتی تھی تو یہ دو قلے پانی ہمارے مسلک پر بھی کثیر میں داخل ہوا۔ اس لئے یہ حدیث ہمارے خلاف نہیں ہم بھی اس پر عامل ہیں۔ فرق صرف اتنا ہے کہ ہم نے اس کو تحدید حقیقی پر حمل نہیں کیا انہوں نے ایسا کیا ہے جس کے موانع ہم پیش کر چکے ہیں۔ حدیث میں آتا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم ایک مُد پانی

---

[1] مشکوٰۃ ص ۵۳ بحوالہ مالک، احمد، ترمذی، ابوداؤد، دارمی۔

سے وضوء اور ایک صاع پانی سے غسل کرتے تھے۔ اس حدیث کے ماتحت امام ترمذیؒ نے امام شافعی احمد اور اسحٰق کا قول نقل کیا ہے کہ یہ حدیث توقیت اور تحدید پر محمول نہیں ہے۔ اس سے کم و بیش بھی جائز ہے۔ ہم بھی حدیث قلتین میں صرف اتنی بات ہی کہتے ہیں کہ یہ توقیت اور تحدید پر محمول نہیں ہے اور توقیت اور تحدید پر محمول کرنے کے لئے موانع شرعیہ ہم پیش کر چکے ہیں۔

اہم فائدہ

قلیل اور کثیر پانی میں فرق کرنے کے لئے اصل مذہب حنفی یہی ہے کہ مبتلی بہ کے ظن پر مدار ہے جس پانی کے بارہ میں اس کی غالب رائے یہ ہو کہ ایک طرف پڑی ہوئی ناپاکی کا اثر دوسری طرف تک پہنچ جائے گا یہ قلیل ہے۔ اور اس کے خلاف کثیر ہے۔ حنفیہ کے ائمہ ثلاثہ کا مذہب یہی ہے۔ بعض متون متاخرین کے اندر جو یہ مسئلہ لکھدیا گیا ہے کہ کثیر پانی وہ ہے جو عشر فی عشر جو یہ اصل مذہب حنفی نہیں ہے یہ اس طرح سے شہرت پا گیا کہ امام محمد سے کسی نے پوچھا کہ غدیر عظیم کتنا ہوتا ہے تو آپ نے فرمایا میری مسجد کے برابر لوگوں نے مسجد کو ناپنا شروع کیا اندر سے وہ ثمانیۃ فی ثمانیۃ اور باہر سے عشر فی عشر تھی اس سے سمجھ لیا گیا کہ ان کے نزدیک غدیر عظیم کی حد عشر فی عشر ہے حالانکہ امام محمد کا مقصود تحدید نہیں تھا بلکہ تقریب تھا اور اگر مان لیا جائے کہ ان کی مقصود تحدید تھا تو اس سے ان کا رجوع ثابت ہے نیز انہوں نے غدیر عظیم کی حد بتائی ہے یہ اپنے ظن سے بتائی ہے مطلب یہ ہے کہ میرے ظن میں اتنا پانی کثیر سمجھا جاتا ہے۔ ظن مبتلی بہ کے مطابق فیصلہ کیا ہے۔ ایک مبتلی بہ کا ظن دوسروں کے لئے لازم نہیں ہوتا۔ اس لئے صحیح یہ ہے کہ امام محمد بھی اس مسئلہ میں شیخین کے ساتھ ہیں۔ تینوں میں سے کوئی بھی تحدید حقیقی کے قائل نہیں ہیں حنفیہ کا اصل مذہب تفویض الی ظن المبتلی بہ ہی ہے۔ عشر فی عشر اصل مذہب حنفی نہیں۔ بعد کے مشائخ متاخرین نے اسے سہولت کے لئے اختیار کیا ہے ہر آدمی ذی رائے نہیں ہوتا۔ عام آدمی کو ایسے موقعہ پر فیصلہ کرنا مشکل ہو جاتا ہے عوام کی آسانی کے لئے عشر فی عشر کی تحدید کی ہے اس لئے کہ جو پانی دَہ دَر دَہ ہوگا۔ اس میں ایک طرف کی ناپاکی کا اثر دوسری طرف تک نہیں پہنچتا جب عشر فی عشر اصل مذہب حنفی نہیں ہے تو ہم دلائل سے اس بات کو ثابت کرنے کے ذمہ دار نہیں ہیں۔ ہم پر ذمہ داری صرف اصل مذہب حنفی کے اثبات کی ہے۔ حنفیہ پر یہ اعتراض کیا جاتا ہے کہ عشر فی عشر کا مذہب کسی حدیث سے ثابت نہیں اس کا جواب یہی ہے جو عرض کیا گیا کہ اصل مذہب حنفی ہے ہی نہیں لہٰذا ہم اس کے اثبات کے ذمہ دار نہیں ہیں۔

---

[1] جامع ترمذی ص ۱۸ ج ۱

[2] تفصیل کے لئے ملاحظہ ہو البحر الرائق ص ۷۵، ۷۶ ج ۱۔

شارح وقایہ[1] نے عشر فی عشر کو حدیث سے ثابت کرنے کی کوشش کی ہے حدیث میں آتا ہے۔
[2]من حفر بئرا فله اربعون ذراعا عطنا لماشيته یعنی جو شخص کسی مباح زمین میں کنواں کھودے تو اس کا حریم چالیس ذراع ہوگا۔ اس حریم کے اندر کسی اور شخص کو نہ پانی کا کنواں کھودنے کی اجازت ہوگی نہ بئر بالوعہ کھودنے کی۔ اس حدیث میں حریم چالیس ذراع بتایا گیا ہے۔ چالیس ذراع کا مطلب شارح وقایہ نے یہ لیا ہے۔ کہ چاروں طرف دس دس ذراع ہو۔ اس مطلب کے لحاظ سے دس ذراع کے اندر دوسرا آدمی بئر الما اور بئر بالوعہ کھودنے کا مجاز نہ ہوگا۔ دس ذراع سے باہر کھود سکتا ہے۔ یہاں سے شارح وقایہ نے استدلال کیا ہے کہ دیکھو شریعت دس ذراع تک بئر بالوعہ کھودنے کی اجازت نہیں دیتی اُس سے آگے اجازت ہے اس کی علت یہی ہو سکتی ہے کہ دس ذراع تک نجاست کا اثر سرایت کر کے کنوئیں میں آئے گا۔ پورے دس ذراع یا اس سے آگے اگر بئر بالوعہ ہوا تو نجاست کا اثر پانی تک نہ آئے گا اس سے معلوم ہوا کہ شریعت کی نظر میں دس ذراع سے نیچے نیچے تک ایک طرف کی ناپاکی دوسری طرف تک اثر کرتی ہے لہٰذا دس ذراع سے کم حوض کو قلیل کہیں گے۔ اور دس ذراع اور اس سے زیادہ کو کثیر کہیں گے۔

صاحب بحر[3] نے شارح وقایہ کے اس استدلال پر اعتراضات کئے ہیں۔ پہلا اعتراض یہ ہے کہ حدیث میں جو اربعون ذراعا حریم آتا ہے۔ شارح وقایہ نے اس کا مطلب یہ بیان کیا ہے کہ دس ذراع ہر طرف حریم ہوگا۔ صاحب بحر کہتے ہیں کہ یہ مطلب ٹھیک نہیں صحیح مطلب یہ ہے کہ اس کنوئیں کا حریم چالیس ذراع ہر طرف ہوگا۔ لہٰذا وہ استدلال ختم ہوگیا

دوسرا اعتراض یہ کیا ہے کہ یہ بات جو کہی گئی ہے کہ دس ذراع تک بئر بالوعہ نہیں کھود سکتا اس کے آگے کھود سکتا ہے یہ اصل مذہب حنفی نہیں ہے بلکہ مذہب حنفی یہ ہے کہ زمین کی تاثیر سمجھنے والے دو عادل تجربہ کاروں سے پوچھا جائے کہ ایسی زمین میں کتنی دور تک نجاست کا اثر کنوئیں میں پہنچ سکے گا جہاں تک اثر پہنچنے کا خطرہ ہے۔ وہاں تک بئر بالوعہ نہ کھودنے دیا جائے اور جتنی دور سے اثر پہنچنے کا خطرہ نہیں ہے وہاں تک کھودنے کی اجازت ہوگی یہ مقدار زمین کے سخت یا نرم ہونے کے اعتبار سے بدل سکتی ہے۔

تیسرا اعتراض یہ کیا ہے کہ پانی کو زمین پر قیاس کرنا قیاس مع الفارق ہے زمین کثیف چیز ہے اور پانی اس کی نسبت لطیف ہے۔ زمین میں سے نجاست کا اثر اس قدر سرایت نہیں کر سکتا جس قدر تیزی سے پانی میں سرایت کرے گا۔ دس ذراع سے بئر بالوعہ کا اثر زمین میں سے ہوتا ہوا اگر کنوئیں

---

[1] شرح وقایہ ص ۸۷ ج ۱۔ [2] سنن ابن ماجہ ص ۱۸۱ [3] البحر الرائق ص ۷۶ ج ۱

تک پہنچے تو اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ پانی کے تالاب میں سے بھی ایک طرف کی ناپاکی کا اثر اتنی دور ہی سے دوسری طرف پہنچے گا بلکہ پانی کی لطافت کا تقاضہ یہ ہے کہ اس میں اس سے کم ساخت سے ایک طرف کی ناپاکی کا اثر دوسری طرف پہنچ جائے گا۔

عن ابی ھریرۃ قال سأل رجل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فقال، یارسول اللہ انا نرکب البحر ۔ اس حدیث کے اہم مباحث کو فوائد کی شکل میں پیش کیا جاتا ہے۔

فائدہ اولیٰ۔ حاصل حدیث وتعیین سائل

اس حدیث میں ہے کہ ایک شخص نے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے سوال کیا کہ جب ہم سمندر کا سفر کرتے ہیں ہم تھوڑا سا پانی ساتھ لے کر جاتے ہیں اگر اس پانی سے ہم وضوء وغیرہ کرلیں تو پینے کیلئے ہمارے پاس پانی نہیں رہے گا کیا ایسی صورت میں سمندر کے پانی سے وضوء کر سکتے ہیں۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے جواب میں ارشاد فرمایا "ھو الطھور ماءہ والحل میتتہ" یہ سوال کرنے والا کون تھا۔ روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ سائل قبیلہ بنی مدلج کا شخص تھا۔ اس کے نام میں کئی آراء ہیں مثلاً عبداللہ، عبد، عبید، حمید بن صخرۃ[1] یہ شخص کشتی بانی کرتا تھا[2]

فائدہ ثانیہ۔ منشائے سوال

یہ بات قابل غور ہے کہ سائل کا سوال کرنے کا منشاء کیا ہے۔ سمندری پانی سے وضوء کے بارہ میں اُسے کیا تردد اور خلجان پیش آیا جس کی وجہ سے یہ سوال کیا ہے علماء نے اس سوال کے منشاء مختلف بیان کیے ہیں

۱۔ ابوداؤد کی ایک روایت میں آتا ہے ان تحت البحر نارا[3] یعنی سمندر کے نیچے دوزخ ہے شاید اس سائل تک یہ حدیث پہنچ گئی ہو وہ سمجھے ہوں کہ سمندر کے پانی میں دوزخ کا اثر ہے جس کی وجہ سے یہ اس قابل نہیں کہ اس سے وضوء کیا جائے حافظ عسقلانی نے فتح الباری میں طبرانی کے حوالہ سے ایک روایت نقل کی ہے کہ حضرت علیؓ نے ایک یہودی سے پوچھا کہ دوزخ کہاں ہے؟ اس نے کہا کہ سمندر میں تو حضرت علیؓ نے فرمایا ما اراہ الا صادقا۔ پھر اس کی تاکید میں یہ آیت پڑھی وَالْبَحْرِ الْمَسْجُوْرِ۔ اور دوسری آیت میں ہے

---

[1] معارف السنن ص ۲۵۴ ج ۱ [2] اوجز المسالک ص ۴۸ ج ۱

[3] سنن ابی داؤد ص ۳۳۷ ج ۱۔

وَ إِذَا الْبِحَارُ سُجِّرَتْ غرضیکہ یہ باتیں منشا رسوال بن سکتی ہیں۔

۲۔ سمندر میں بہت تعداد میں حیوانات مرتے رہتے ہیں سائل نے شاید یہ سمجھا ہو کہ جس پانی میں اس قدر جانور مرتے ہیں وہ ان کے مرنے سے ناپاک ہو گیا ہو اس لئے سوال کیا۔

۳۔ سمندر کا مزہ اور رنگ عام طور پر تبغیر ہوتا ہے شاید ذائقہ کے کڑوے ہونے اور رنگ کے متغیر ہونے کی وجہ سے یہ سمجھا ہو کہ یہ طہور نہیں

فائدہ ثالثہ۔ ایک اشکال کا جواب

اس حدیث سے معلوم ہوا کہ بغیر حج وعمرہ اور جہاد کے بھی سمندر کا سفر جائز ہے جبکہ ابوداؤد کی ایک حدیث میں ہے لا یرکب البحر الا حاج او معتمر او غازی فی سبیل اللہ[1]۔ اس سے معلوم ہوا کہ ان تین کے علاوہ کسی کیلئے سمندری سفر جائز نہیں۔ دونوں میں بظاہر تعارض ہوا۔ اس کا جواب یہ ہے کہ ابوداؤد والی روایت میں نہی تحریمی نہیں بلکہ نہی ارشادی ہے نہی ارشادی کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ یہ نہی اس کام کے حرام ہونے کی وجہ سے نہیں کی جارہی بلکہ نہی کی وجہ یہ ہے کہ یہ کام مخاطب کے مفادات و مصالح کے خلاف ہے یہاں نہی اس لئے کی گئی کہ اس زمانہ میں سمندری سفر خطرناک ہوتا تھا مطلب یہ ہے کہ ایسا خطرناک سفر حج، عمرہ یا جہاد جیسے کسی اہم کام کے لئے ہی کرنا چاہیئے۔

فائدہ رابعہ ماء البحر کا حکم

اس حدیث سے معلوم ہوا کہ سمندر کے پانی سے وضو، وغیرہ جائز ہے۔ ائمہ اربعہ اور جمہور کا یہی مسلک ہے۔ بعض حضرات کے نزدیک سمندر کے پانی سے طہارت مکروہ ہے۔ عبداللہ بن عمر اور عبداللہ بن عمرو سے بھی یہی منقول ہے[2]

فائدہ خامسہ جواب میں اطناب کی وجہ

سائل کے اس سوال کے جواب میں صرف "نعم!" فرما دینا کافی تھا لیکن آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایسا نہیں کیا بلکہ فرمایا "ھو الطھور ماءہ الخ" اس اطناب میں کئی نکتے ہو سکتے ہیں مثلاً

۱۔ اگر نعم فرما دیتے تو اس میں شبہ ہوتا کہ شاید صرف وضو کے لئے اس کو استعمال کر سکتے ہیں، غسل کیلئے نہیں کر سکتے اس لئے کہ سوال وضو کے متعلق ہے اور یہ اشتباہ بھی ہو سکتا تھا کہ وضو کے لئے عام حالات میں ماء البحر کا استعمال درست نہیں بلکہ صرف اس حالت میں اس سے وضو ہو سکتا ہے جو سوال کے وقت تھی۔

---

[1] سنن ابی داؤد ص ۳۳۷ ج ۱ [2] جامع ترمذی ص ۲۱ ج ۱۔

یعنی حالتِ اضطرار میں اور پانی نہ ہونے کی وجہ سے ۔ اس جواب میں تعمیم ہوگئی کہ سمندر کا پانی طہور ہے۔ اس لیے ہر طہارت کے لئے ہر موقعہ پر تطہیر کے لئے اس کو استعمال کر سکتے ہیں۔ حالتِ اختیار میں بھی اور حالت اضطرار میں بھی۔

۲۔ اگر نعم فرما دیتے تو اس سے جوازِ وضو کا حکم سمجھ میں آجاتا۔ لیکن اس کی علت سمجھ میں نہ آتی۔ اس جواب میں حکم مع علت بتا دیا گیا ہے یعنی اس کا استعمال اس لئے جائز ہے کہ یہ طہور ہے۔

فائدہ سادسہ — بحری جانوروں کا حکم

اس حدیث کے تحت شارحینِ حدیث نے ایک اختلافی مسئلہ کا تذکرہ کیا ہے۔ وہ یہ کہ سمندری جانوروں میں سے کس کس کا کھانا حلال ہے مچھلی کا کھانا تو بالاجماع جائز ہے۔ باقیوں میں اختلاف ہے حنفیہ کا مسلک یہ ہے کہ حیواناتِ البحر میں سے صرف سمک حلال ہے بجمیع اقسامہا۔ باقی سب جانور حرام ہیں۔ شافعیہ کے اس مسئلہ میں تین قول ہیں ۱؎ تمام سمندری جانور حلال ہیں حتیٰ کہ کلب البحر خنزیر البحر حیّاتُ البحر سب حلال ہیں ۲؎ دوسرا قول یہ ہے کہ سمندر کے سب جانور حلال ہیں ماسوا ضفدع۔ اور تمساح اور سلحفاۃ کے۔ ۳؎ تیسرا قول یہ کہ جن سمندری جانوروں کی نظیر برّی جانوروں میں حلال ہے وہ سمندری جانوروں میں بھی حلال ہے جیسے بکری، اونٹ وغیرہ۔ اور جن سمندری جانوروں کی نظیر برّی جانوروں میں حرام ہے وہ سمندری میں بھی حرام ہیں۔ جیسے خنزیر کلب وغیرہ۔ اور جن سمندری جانوروں کی نظیر بر میں نہیں وہ بھی حلال ہیں۔ شافعیہ کے ہاں اِن تینوں میں مختار قول یہی ہے کہ سب حلال ہیں ماسوائے ضفدع کے امام مالک اور امام احمد کا مذہب بھی مختارِ شافعیہ کے قریب قریب ہے یعنی سب حلال ہیں چند ایک مستثنیٰ ہیں۔ استثنا میں اِن کا اختلاف ہے[۱]۔ بہرکیف ائمہ ثلثہ مچھلی کے علاوہ بھی بعض سمندری جانوروں کی حلت کے قائل ہیں۔

ائمہ ثلثہ کی دلیل

۱۔ ائمہ ثلثہ رحمہم اللہ نے اس مسئلہ میں اس حدیث سے استدلال کیا ہے۔ وَالْحِلُّ میتتہٗ سے۔ وہ کہتے ہیں کہ میتۃ کی جو اضافت ہے بحر کی طرف یہ اضافت استغراق کیلئے ہے۔ معنیٰ یہ ہوا کہ سمندر کے سب میتات حلال ہیں۔ اس کو حنفیہ کے خلاف پیش کرتے ہیں کہ تم صرف مچھلی کو حلال کہتے ہو باقیوں کو حرام کہتے ہو۔ یہ اس حدیث کے خلاف ہے۔

۲۔ آیتِ قرآنی احل لکم صید البحر اس آیت میں صید بمعنی ''مصید'' ہے یعنی شکار کیے ہوئے جانور۔ آیت سے سمندر کے شکار کردہ جانوروں کا جواز مطلقاً ثابت ہو رہا ہے۔ سمک کی کوئی تخصیص نہیں۔

۱؎ مذاہب کی تفصیل معارف السنن ص ۲۵۶ ج ۱۔

۳۔ احادیث میں واقعہ آرہا ہے کہ ایک سفر بحر میں صحابہؓ کو بہت سخت بھوک لگی ہوئی تھی۔ کھانے کے لئے پاس کچھ نہ تھا۔ قدرت نے یہ انتظام فرمایا کہ سمندری جانوروں میں سے العنبر ان کے ہاتھ لگا۔ جس کو یہ کئی دن تک کھاتے رہے۔ تو عنبر کا کھانا بھی صحابہؓ سے ثابت ہوگیا۔

جوابات

پہلی دلیل کے جوابات

۱۔ میتتہ کی اضافت استغراقی نہیں عہدی ہے اس سے مراد مخصوص میتہ ہے یعنی سمک جیساکہ دوسرے دلائل کا تقاضا ہے۔

۲۔ اگر یہ تسلیم کریں کہ یہ اضافت استغراق کے لئے ہے۔ تب بھی یہ ہمارے خلاف نہیں اس لئے کہ یہاں حِل کا معنی ہے طاہر۔ حِل کے دو معنی آتے ہیں ایک کسی چیز کا کھانا حلال ہونا۔ دوسرا کسی چیز کا پاک ہونا نجس نہ ہونا خواہ اس کا کھانا حلال ہو یا نہ۔ یہاں حِل دوسرے معنی میں ہے یعنی طاہر اس سے یہ بات نکلی کہ سمندر کے سب میتات طاہر ہیں۔ یعنی نجس نہیں ہیں۔ طاہر ہونے سے حلت اکل لازم نہیں آتی جیسے مٹی طاہر ہے۔ اس کے باوجود اس کا کھانا ٹھیک نہیں۔ حِل کو یہاں طاہر کے معنی میں لینا سیاق کے زیادہ مطابق ہے۔ اس صورت میں اس جملے کا ربط ماقبل سے بالکل ظاہر ہوجاتا ہے پہلے فرمایا تھا کہ سمندر کا پانی طہور ہے۔ اس پر یہ اشکال ہوسکتا تھا کہ سمندر میں اتنے جانور مرتے ہیں تو یہ کیسے طہور رہا تو جواب یہ ہوا کہ اس کے سب میتے طاہر ہیں۔ اس لئے ان سے سمندر کا پانی ناپاک نہیں ہوگا۔

دوسری دلیل کا جواب

آیت میں صید بمعنی "مصید" نہیں ہے بلکہ یہ اپنے مصدری معنی پر ہے اس لئے کہ اس کا حقیقی معنی یہی ہے۔ صید بمعنی مصید مجاز ہے۔ اس سے حالتِ احرام میں فعل اصطیاد کا جواز ثابت ہوتا ہے۔ اس سے اس کے کھانے کی حلت ثابت نہیں ہوتی۔

تیسری دلیل کا جواب

عنبر والی حدیث سے استدلال کا جواب یہ ہے کہ عنبر انواع سمک میں سے ہی ایک نوع ہے۔ اس کا حکم سمک والا ہی ہے۔ دلیل اس کی یہ ہے کہ اس واقعہ کی بعض روایتوں میں عنبر کی جگہ حُوت کا لفظ آیا ہے۔ جیسا کہ بخاری شریف کی ایک روایت میں فَأَلْقَى الْبَحْرُ حُوْتًا مَيِّتًا لَمْ نَرَ مِثْلَهُ يُقَالُ لَهُ الْعَنْبَرُ[۱] اس میں تصریح ہوگئی کہ عنبر بھی مچھلی ہی کی ایک قسم ہے۔ اگر بالفرض تسلیم کریں کہ جس عنبر کو صحابہؓ نے کھایا تھا وہ غیر سمک ہے۔ تب بھی ہمارے لئے مُضر نہیں۔ اس سے غیر سمک کا حلال ہونا ثابت نہیں ہوگا۔ اس لئے کہ ان احادیث میں تصریح ہے کہ جب یہ کھائی

---

[۱] صحیح بخاری ص ۶۲۶ ج ۲۔

گئی تھی اس وقت اِن کو شدید بھوک تھی اور کچھ کھانے کے لئے نہ تھا تو یہ حالت اضطرار ہوئی۔ اس کا جواز حالت اضطرار میں ثابت ہوا۔ گفتگو حالتِ اختیار میں ہے۔

حنفیہ کی دلیل حنفیہ کہتے ہیں کہ مچھلی کے علاوہ تمام میتات البحر حرام ہیں۔ دلیل اس کی یہ ہے کہ قرآن مجید کی نصِ قطعی میں میتہ کو حرام قرار دیا گیا ہے۔ حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ اور اس میں اطلاق ہے۔ خواہ میتہ البحر ہو خواہ میتہ البر ہو۔ اطلاق آیت سے معلوم ہوا کہ بحر اور بر کا ہر میتہ حرام ہے البتہ حدیث مشہور سے دو میتہ کی تخصیص ثابت ہے۔ اُحِلَّتْ لَنَا الْمَيْتَتَانِ۔ اَلسَّمَكُ وَالْجَرَادُ۔ باقی میتات کا حکم وہی رہے گا حرمت والا۔

اِن دونوں میتوں کی تخصیص پر اجماع بھی ہے۔ مچھلی کے علاوہ کسی بحری جانور کا کھانا صحابہؓ سے ثابت نہیں ہے[1] یہ تعامل بھی دلیل ہے کہ صرف مچھلی حلال ہے۔

فائدہ سابعہ "الحل میتتہ" کا ماقبل سے ربط

حدیث کے دونوں جملے ھوالطھور ماءُہٗ وَالحِلُّ مَیْتَتُہٗ اِن دونوں میں ربط کیا ہے سائل نے تو صرف پہلی بات پوچھی ہے کہ اس سے وضوء جائز ہے یا نہیں دوسری بات کیوں ارشاد فرمائی اس کے جوابات مندرجہ ذیل ہیں۔

۱۔ اس کا اضافہ بطورِ اسلوب حکیم کے ہے حضور صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ نے یہ سمجھا کہ جیسے سمندری سفر میں وضوء اور پینے کے لئے پانی کی ضرورت ہے جس کی بنا پر اُس نے سوال کیا ہے ایسے ہی کبھی کھانے کی ضرورت بھی پیش آجاتی ہے تو اس کی ضرورت کا احساس فرما کر جواب میں اضافہ فرمادیا۔

۲۔ یہ دوسرا جملہ منشاء سوال کے ازالہ کے لئے ہے سائل کے ذہن میں یہ بات تھی کہ سمندر میں کتنے جانور مرتے ہیں تو یہ کیسے پاک رہ سکتا ہے۔ اس کے منشاء کو یوں دور فرمایا کہ یہ سب میتے تو طاہر ہیں۔ ان کے مرنے سے طہارت پر کیا حرف آئے گا۔

۳۔ سمندر کے پانی سے وضوء کا جائز ہونا ایک ظاہر مسئلہ تھا جس کو سب جانتے ہیں۔ البتہ میتہ کا حلال ہونا یہ مسئلہ ویسا ظاہر نہیں جب سائل پہلے بدیہی مسئلہ سے ناآشنا ہے۔ تو دوسرا مسئلہ جو ضروری بھی ہے اور پہلے سے دقیق بھی ہے تو اُس سے یہ ضرور ہی ناواقف ہوگا۔ اس لئے جواب میں یہ بات بھی فرمادی۔

---

[1] کذافی معارف السنن ص ۲۵۷ ج ۱۔

فائدہ ثامنہ — ایک اشکال کا جواب

حدیث کے جملہ ھوالطھور ماءہ میں مسندین معرفہ ہیں۔ اور تعریف مسندین مفید قصر ہوتا ہے۔ تو بظاہر اس کا معنی یہ بنا کہ یہی پانی طہور ہے حالانکہ یہ بات خلاف واقعہ ہے۔ اس کے علاوہ اور بھی پانی طہور ہیں۔

جواب یہ ہے کہ تعریف مسندین کی دلالۃ قصر پر لازمی نہیں ہے۔ کبھی خبر کو معرفہ لانے میں اور نکات بھی ہوتے ہیں۔ قصر مقصود نہیں ہوتا علامہ جرجانی وغیرہ نے اس کی تصریح کی ہے اور اگر مان لیا جائے کہ یہاں قصر ہے تو قصر کی دو قسمیں ہیں۔ کبھی قصر مسند کا مسندالیہ پر ہوتا ہے اور کبھی اس کے برعکس ایک صورت میں جملے کا معنی یہ بنے گا کہ یہی پانی پاک ہے۔ اس پر اشکال ہے لیکن یہ معنیٰ مراد نہیں یہاں دوسری صورت مراد ہے۔ ترجمہ یہ ہوگا کہ یہ پانی طہور ہی ہے یعنی اس کے غیر طہور ہونے کا شبہ نہ کیا جائے۔

عن ابی زید عن عبداللہ بن مسعود ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال لہ لیلۃ الجن الخ ص۵۔

نبیذ بر وزن فعیل ہے بمعنی مفعول۔ النبذ کا معنی ہے "پھینکنا" نبیذ اس پانی کو کہتے ہیں جس میں کھجوریں وغیرہ پھینک دی گئی ہوں۔ جس پانی میں کھجوریں ڈالی جائیں اسکو نبیذ تمر کہتے ہیں اور جس میں کشمش ڈالی جائے اس کو نبیذ زبیب کہتے ہیں علی ہذا القیاس۔ نبیذ کی اقسام میں سے کس کا پینا جائز ہے کس کا نہیں یہ بحث اپنے موقعہ پر آئے گی انشاء اللہ۔

نبیذ تمر سے وضوء کا حکم

نبیذ تمر کے ساتھ وضوء جائز ہے یا نہیں۔ نبیذ تمر کے کئی حالات ہیں بعض حالات میں بالاتفاق اس سے وضو جائز ہے۔ اور بعض حالات میں بالاتفاق جائز نہیں اور بعض حالات میں ائمہ کا اختلاف ہے۔ متنازعہ فیہ صورت کی تعیین کرنے کے لئے سب صورتیں بیان کی جاتی ہیں۔

۱۔ ایک صورت اس کی یہ ہے کہ پانی میں کھجوریں ڈالی گئیں ابھی اس میں شیرینی نہیں آئی یہ سب کے نزدیک ابھی ماء مطلق ہے۔ اس سے وضوء جائز ہے۔

۲۔ ایک صورت یہ بھی ہے کہ کھجوریں ڈالنے سے پانی میٹھا ہوا۔ لیکن اس کی رقت بھی ختم ہو چکی ہے۔ اب یہ رقیق اور سیال نہیں رہا یعنی اتنا گاڑھا ہو گیا ہے کہ بہہ نہیں سکتا بالاتفاق اس سے وضوء جائز نہیں۔

۳۔ تیسری صورت یہ ہے کہ پڑے پڑے یہ نبیذ مسکر ہو چکا ہے اس سے بھی بالاتفاق وضوء جائز نہیں۔

۴۔ چوتھی صورت یہ ہے کہ اس کو آگ پر پکایا گیا ہے اس میں بھی امام صاحب کا قول مختار یہی نقل کیا جاتا

ہے کہ اس سے وضوء جائز نہیں۔

اب محلِ نزاعِ ائمہ کے درمیان یہ نکلا۔ نبید التمر الحلو الرقیق غیر مسکر اور غیر مطبوخ۔ جس نبیذ تمر میں یہ صفتیں پائی جائیں اس میں ائمہ کا اختلاف ہے امام شافعیؒ۔ امام مالکؒ۔ امام احمدؒ۔ امام ابو یوسفؒ کے نزدیک اگر اور پانی موجود نہ ہو .... صرف ایسا نبیذ تمر ہو تو تیمم کیا جائے اس سے وضوء جائز نہیں[1] یہی جمہور کا مسلک ہے[2] امام محمد کا مذہب یہ ہے کہ ایسی صورت میں جمع بین الوضوء والتیمم کرنا واجب ہے۔ جس کو چاہے پہلے کرے[3] امام ابو حنیفہ کی اس مسئلہ میں چار روایتیں ہیں[4]۔

۱۔ ایسی حالت میں ایسے نبیذ تمر سے وضوء واجب ہے تیمم کی ضرورت نہیں۔ امام صاحب اس حکم میں متفرد نہیں ہیں۔ امام ترمذی نے سفیان وغیرہ کا بھی یہی مسلک نقل کیا ہے[5]۔ امام اوزاعی تو تمام نبیذوں سے وضوء کو جائز سمجھتے ہیں[6]۔ حضرت علی[7]، حضرت ابن عباس[8]، حضرت حسن[9] ایک روایت کے مطابق حضرت عکرمہ[10] بھی نبیذ تمر سے توضی کے جواز کے قائل ہیں۔

۲۔ ایک روایت امام صاحب سے یہ بھی ہے کہ اس سے وضوء کرے اور مستحب یہ ہے کہ ساتھ تیمم بھی کر لے۔ امام ترمذی نے اسحٰق کا بھی یہی مسلک نقل کیا ہے۔

۳۔ جمع بین الوضوء والتیمم واجب ہے کما قال محمدؒ۔

۴۔ تیمم کرے اس سے وضوء جائز نہیں مثل مذہب الجمہور۔ پہلی تین روایتیں امام صاحب کی مرجوع عنہا ہیں اور چوتھی روایت جو جمہور کے مطابق ہے یہ مرجوع الیہ ہے امام طحاوی محقق ابن نجیم اور قاضیخان اور اکثر مشائخ حنفیہ کے نزدیک مفتیٰ بہ اور مختار یہی چوتھی روایت ہے جو جمہور کے مطابق ہے۔ اس کی دلیل قرآن پاک کا ظاہر ہے۔ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا۔ یعنی جب مآءِ مطلق نہ ملے تو تیمم کرو اور ایسا نبیذِ تمر مآءِ مطلق میں داخل نہیں ہے۔ اس لئے اس کے ہوتے ہوئے تیمم کا حکم ہوگا۔ جب اور پانی نہ ملے۔ امام صاحب کا قولِ مختار بھی چونکہ جمہور کے مطابق ہے۔ اس لئے آپ کے پہلے قول کی تائید میں دلائل پیش کرنے اور اُس پر وارد ہونے والے اعتراضات کا جواب دینے کی تکلیف کرنے کی چنداں ضرورت نہیں۔ کیونکہ امام صاحب خود اس سے رجوع فرما چکے ہیں۔ لیکن چونکہ اس مقام میں یہ چیزیں زیرِ بحث لائی جا رہی ہیں اس لئے تحقیق علمی کے طور پر اُن مباحث کا ملخص پیش کیا جاتا ہے وَهُوَ هٰذَا۔

---

[1] معارف السنن ص ۳۱۰ ج ۱ [2] ایضاً [3] ایضاً [4] ایضاً [5] جامع ترمذی ص ۲۶ ج ۱ [6] ایضاً [7] مصنف ابن ابی شیبہ ص ۲۶ ج ۱ [8] السنن الکبریٰ للبیہقی ص ۱۲ ج ۱ [9] ، [10] فتح الباری ص ۳۵۴ ج ۱۔

امام صاحب کا قول اوّل یہ ہے کہ ایسی حالت میں ایسے نبیذ تمر سے وضوء کیا جائے اس کی دلیل حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کی یہ حدیث ہے جس میں ہے تَمْرَۃٌ طَیِّبَۃٌ وَمَاءٌ طَهُوْرٌ فتوضأ منہ۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس نبیذ تمر کو طہور فرمایا اور خود اس سے وضوء بھی کرلیا معلوم ہوا کہ اس سے وضوء جائز ہے۔

اس حدیث پر تین سوالات ہیں۔

۱۔ ایک یہ کہ عبداللہ بن مسعودؓ سے اس حدیث کو نقل کرنے والے ابوزید ہیں ان کو محدثین نے مجہول کہا ہے۔ اس لئے یہ روایت صالح للاستدلال نہیں۔

۲۔ اس کی سند میں ابوفزارہ ہیں ان کے متعلق یہ تردّد ہوا ہے کہ یہ راشد بن کیسان ہی ہیں یا کوئی اور ہیں۔

۳۔ تیسرے یہ کہ یہ حدیث لیلۃ الجن کی ہے۔ اس کے متعلق خود حضرت ابن مسعودؓ کا یہ مقولہ ثابت ہے کہ مَا شَهِدَهَا مِنَّا أَحَدٌ او کما قال۔ یعنی ہم میں سے کوئی بھی اس واقعہ میں موجود نہ تھا معلوم ہوا کہ یہ خود بھی ساتھ نہ تھے ان کا یہ کہنا اس حدیث کے معارض ہے جس سے آپ استدلال کررہے ہیں۔

سوال اوّل کا جواب: اس ابوزید کے متعلق کتب رجال سے یہ بات معلوم ہوئی ہے کہ یہ ابوزید عمرو بن حریث کے مولیٰ ہیں اور ان سے یعنی ابوزید سے دو شخص حدیث روایت کرنے والے ملتے ہیں۔ ایک ابوفزارہ راشد بن کیسان دوسرے ابوروق[1] فن اصول حدیث کا یہ ضابطہ ہے کہ جس شخص سے دو ثقہ روایت کرنیوالے ملتے ہوں اس کی جہالۃ الذات ختم ہو جاتی ہے۔ اب ان کو مجہول الذات نہیں کہتے معلوم الذات کہتے ہیں۔ اس سے معلوم ہوا کہ ابوزید مجہول الذات نہیں ہیں۔ البتہ مجہول الاسم ہیں۔ ابوزید ان کی کنیت ہے نام معلوم نہیں۔ ایسا ہونے سے قبول روایت پر کوئی اثر نہیں پڑتا۔ بہت سے اکابر امت ایسے ملتے ہیں جو کنیت سے مشہور ہیں ان کا نام معروف نہیں اس کے باوجود ان کی روایت سب قبول کرتے ہیں۔

دوسرا جواب یہ ہے کہ ابوزید کے بہت سے متابع موجود ہیں جیسے ابوزید عبداللہ بن مسعودؓ سے اس واقعہ کو نقل کرتے ہیں چودہ شخص اور ہیں جو ابوزید کی طرح عبداللہ بن مسعودؓ سے اس حدیث کو نقل کرتے ہیں۔ ان کی تفصیل عمدۃ القاری[2] میں موجود ہے۔ سوال ثانی کا جواب: ابوفزارہ کے بارے میں یہ تردّد صحیح

---

[1] دیکھئے معارف السنن ص ۳۱۰ ج ۱ [2] ص ۱۸۰ ج ۳

نہیں۔ اس لئے کہ محدثین کبار نے یہ تصریح کردی ہے کہ ابوفزارہ سے مراد راشد بن کیسان ہیں۔ ابوفزارہ راشد ہی کی کنیت ہے۔ اس کی تصریح ابن معین۔ ابن عدی۔ ابن عبدالبر بیہقی اور دارقطنی وغیرہ حضرات نے کی ہے[1]

سوال ثالث کا جواب۔ اس کے کئی جواب دیئے گئے ہیں۔

۱۔ حافظ بدرالدین شبلی حنفی نے اپنی کتاب آکام المرجان میں تصریح کی ہے کہ لیلۃ الجن کا واقعہ متعدد مرتبہ ہوا ہے چھ مرتبہ کا یہ واقعہ نقل کیا ہے۔ بعض مرتبہ ابن مسعودؓ ساتھ تھے بعض مرتبہ نہیں تھے اس لئے کوئی تعارض نہیں۔

۲۔ ابن مسعودؓ نے یہ جو فرمایا ہے کہ میں وہاں نہیں تھا۔ ان کا مطلب یہ ہے کہ عین تبلیغ کیوقت میں پاس نہیں تھا۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو ایک دائرہ کھینچ کر اس میں بٹھا دیا تھا اور خود جنوں کے پاس چلے گئے تھے سفر میں ساتھ تھے عین اُس موقع پر ساتھ نہ تھے۔

۳۔ ابن مسعودؓ نے جو یہ کہدیا ہے مَاشَہِدَ ھَا مِنَّا اَحَدٌ۔ اس کا مطلب یہ ہے مَاشَہِدَ مِنَّا اَحَدٌ غَیْرِیْ۔ چونکہ ان کا واقعہ میں ساتھ ہونا سب جانتے تھے۔ اس لئے اپنے استثنا کی انہوں نے ضرورت نہیں سمجھی۔ دوسروں کے ساتھ ہونے کی نفی کرنا چاہتے ہیں۔ الجوہر النقی میں ایک روایت نقل کی گئی ہے جس میں غیری کا لفظ موجود ہے[2] اس سے بات اور بھی صاف ہوجاتی ہے۔

طریق ترجیح اب تک جو گفتگو کی ہے وہ دونوں روایتوں میں تطبیق دینے کیلئے ہے۔ اگر تطبیق کی ان تقریروں سے قطع نظر کرلیا جائے تو ترجیح اُس روایت کو ہوگی جس سے ان کا ساتھ ہونا معلوم ہوتا ہے۔ اس لئے کہ قاعدہ یہ ہے کہ جب مثبت اور نافی میں تعارض ہوجائے تو ترجیح مثبت کو ہوتی ہے۔

فائدہ یہ اختلاف صرف نبیذ تمر کے بارہ میں ہے روایت بھی صرف اسی کے متعلق وارد ہوئی ہے۔ زبیب اور شعیر وغیرہما اور چیزوں سے جو نبیذ بنائے جاتے ہیں وہ اگر حد مذکر ر تک پہنچ جائیں تو امام صاحب اور باقی جمہور ائمہ سب اس سے وضوء جائز نہیں سمجھتے اس لئے کہ یہ ماء مطلق نہیں ہے البتہ اوزاعی نبیذ تمر کے علاوہ دوسرے انبذہ سے بھی وضوء جائز سمجھتے ہیں۔

---

[1] دیکھئے معارف السنن ص ۳۱۱ ج ۱

[2] الجوہر النقی بذیل السنن الکبریٰ للبیہقی ص ۱۲ ج ۱

عن کبشۃ بنت کعب بن مالک وکانت تحت ابن ابی قتادۃ ان ابا قتادۃ دخل علیھا الخ[۱]
وعن داؤد بن صالح بن دینار عن امہ ان مولاتھا ارسلتھا بھریسۃ الی عائشۃ الخ[۱]

سؤر ہرہ کا حکم

بلی کا جھوٹا پاک ہے یا ناپاک اس میں فقہاء کا اختلاف ہوا ہے۔ ائمہ ثلثہ کے نزدیک سؤر ہرہ طاہر ہے۔ امام ابوحنیفہ کے نزدیک مکروہ ہے۔ کراہت سے کون سی کراہت مراد ہے تنزیہی یا تحریمی؟ اسکی تخریج میں اختلاف ہوا ہے۔ امام طحاوی کی تخریج کے مطابق کراہت تحریمی مراد ہے امام کرخی کے نزدیک کراہت تنزیہی ہے۔ اس اختلاف کا منشاء علت کراہت میں اختلاف ہے۔ بعض کہتے ہیں کہ سؤر ہرہ کے مکروہ ہونے کی علت یہ ہے کہ اس کا گوشت ناپاک ہے۔ اور ناپاک گوشت سے جو لعاب پیدا ہوگا یہ بھی ناپاک ہوگا۔ اس علت کا تقاضا کراہت تحریمیہ کا ہے۔ بعض نے علت کراہت یہ بیان کی ہے کہ بلی ناپاک چیزوں میں منہ ڈالنے سے گریز نہیں کرتی۔ اس لئے احتمال ہے کہ شاید منہ کو نجاست لگی ہو اور ایسی حالت میں پانی میں منہ ڈال دیا ہو۔ اس علت کا تقاضا یہ ہے کہ کراہت تنزیہی ہونی چاہیئے اس لئے کہ احتمال کی بناء پر کراہت تحریمی ثابت نہیں ہوتی۔ کراہت تنزیہی ثابت ہوسکتی ہے راجح اور مختار اکثر مشائخ کے نزدیک یہ ہے کہ بلی کا جھوٹا پاک ہے اس میں کراہت تنزیہی ہے اور یہ بھی اس وقت جبکہ اور پانی ملتا ہو۔ اگر اور پانی موجود نہ ہو تو کراہت تنزیہی بھی نہیں۔ اس مختار کی بناء پر ائمہ ثلثہ اور حنفیہ کے مذہب میں کوئی خاص فرق نہیں رہ جاتا۔ سب طہارت کے قائل ہیں۔ البتہ دوسرے دلائل کی بناء پر حنفیہ طہارت کے ساتھ کراہت تنزیہیہ کے بھی قائل ہوگئے۔

ائمہ ثلثہ کی دلیل

ائمہ ثلثہ کی دلیل حضرت کبشہ بنت کعب اور داؤد بن صالح وغیرہ کی روایات زیر بحث ہیں جن میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد نقل کیا گیا ہے۔

انہا لیست بنجس انہا من الطوافین علیکم۔ یعنی یہ ناپاک نہیں کیونکہ اس کا طواف اور آمد و رفت تم پر بکثرت رہتی ہے اگر اس کے سؤر کو ناپاک قرار دیا جائے تو حرج لازم آئے گا۔

امام ابوحنیفہ کی دلیل

۱۔ طحاوی وغیرہ میں حضرت ابوہریرہؓ سے مرفوع روایت ہے۔ طہور الاناء اذا ولغ فیہ الھر ان یغسل مرۃ او مرتین[۱]۔ کہ جس برتن میں بلی منہ ڈال جائے اس کی طہارت یوں ہے کہ ایک یا دو مرتبہ دھویا جائے۔ طہور کا لفظ بتلاتا ہے کہ دھونے سے پہلے اس برتن میں طہارت نہ تھی اور حدیث میں دھونے کی ضرورت

---

[۱] شرح معانی الآثار ص۱۸ ج ۱ و روی الحاکم معناہ ص۱۶۰ ج ۱

بیان کی گئی ہے اس سے بھی معلوم ہوا کہ اس میں طہارت نہیں ہے۔

۲۔ ترمذی شریف میں ابوہریرہؓ سے مرفوع روایت [۱] ہے۔ جس کے آخر میں یہ جملہ ہے۔ واذا ولغت فیہ الھرۃ غُسِل مرۃ۔ جس برتن میں بلی منہ ڈال جائے اس کو ایک مرتبہ دھونے کا حکم کیا گیا ہے۔

۳۔ حدیث میں ہے۔ السنور سبع [۲] یعنی بلی بھی ایک درندہ ہے اور درندوں کا گوشت حرام ہے تو لعاب بھی حرام ہے۔ اور جس چیز میں یہ لعاب مل گیا وہ بھی حرام ہونا چاہیئے۔ تو مقتضائے حدیث یہ ہے کہ سؤر ہرہ کو ناپاک قرار دیا جائے۔

ان حدیثوں سے بظاہر یہ سمجھ میں آتا ہے کہ بلی کا جھوٹا ناپاک ہے۔ لیکن اس کے کثرت طواف کی وجہ سے اگر ناپاکی کا حکم لگایا جائے تو حرج لازم آتا ہے۔ تو تمام ادلہ کو جمع کرنے کے لئے امام صاحب اس کے قائل ہوئے کہ بلی کا جھوٹا طاہر تو ہے لیکن مکروہ ہے۔

جوابات احادیثِ طہارت

۱۔ حدیث کبشہ کا جواب امام طحاوی نے یہ دیا ہے کہ اِنَّھَا لَیْسَتْ بِنَجَس میں بلی کے جھوٹے کا حکم بتانا مقصود نہیں ہے بلکہ یہ مماسۃ الثیاب پر محمول ہے یعنی بلی ناپاک نہیں اگر کپڑوں کو لگ گئی اس سے کپڑا ناپاک نہیں ہوگا حدیث کا جو مرفوع حصہ ہے اس میں کوئی لفظ ایسا نہیں جو اس بات پر دلالت کرے کہ یہاں حکم السؤر بتانا مقصود ہے۔

۲۔ اگر مان لیا جائے کہ اس میں بلی کے سؤر ہی کا حکم بتانا مقصود ہے تب بھی ہمارے خلاف نہیں۔ اس لئے کہ اس کا حاصل یہی ہوگا۔ کہ بلی کا جھوٹا ناپاک نہیں، ہم کب ناپاک کہتے ہیں۔ ہمارے نزدیک بھی تو طاہر ہی ہے۔ اور طاہر ہونے کی علت حدیث میں کثرت طواف بیان کی گئی ہے۔ معلوم ہوا کہ اس کی طہارت اِس علت کی وجہ سے ہے۔ فی ذاتہ یہ طاہر کہنے کے قابل نہیں خود اس انداز میں کراہت کیطرف اشارہ ہے اور کبشہ کا دیکھکر تعجب کرنا اپنے سُسر کے فعل پر یہ تعجب خود اس بات کی دلیل ہے کہ صحابہؓ کے ماحول میں، ذہنوں میں اسکی کراہت بیٹھی ہوئی تھی تو بہت سے قرائن اور دلائل کی بنا پر ہم سؤر ہرہ کو طاہر سمجھتے ہوئے اسکی کراہت کے قائل ہوگئے ہیں۔

فائدہ بلی کے ناپاک نہ ہونے کی علت اس کی آمد ورفت کی کثرت بیان کی گئی ہے۔

---

[۱] جامع ترمذی ص ۲۷ ج ۱ بلکہ حاکم کی روایت سے سات مرتبہ دھونا معلوم ہوتا ہے حاکم نے اس کو علی شرط الشیخین کہا ہے ذہبی نے بھی ان کی موافقت کی ہے (مستدرک حاکم ص ۱۶۰ ج ۱) [۲] مستدرک حاکم ص ۱۸۳ ج ۱۔ السنن الکبریٰ للبیہقی ص ۲۴۹، ۲۵۲ ج ۱۔

اِس سے دین کا یہ ضابطہ نکلا کہ اَلضَّرَرُ مُسْقِطٌ اور یہ بھی نکلا کہ اَلْحَرَج مدفُوعٌ اور یہ بھی نکلا کہ اَلْمُشَقَّۃُ تَجْلِبُ التَّیسِیر الاشباہ والنظائر میں اس قسم کے ضوابط بیان کر کے اُن پر بہت سی تفریعات بٹھائی گئی ہیں۔

عن جابر قال سئل رسُول اللہ صَلَّی اللہُ عَلَیہِ وَسَلَّم انتوضاء بما افضلت الحمر قال نعم وبما افضلت السباع کلھا ۔[۱]

سؤر سباع کا حکم

حنفیہ کے نزدیک سؤر سباع ناپاک ہے۔ مالکیہ و شافعیہ کے نزدیک پاک ہے۔ حنابلہ کی دو روایتیں ہیں ایک حنیفہ کے ساتھ دوسری مالکیہ و شافعیہ کے ساتھ سؤر حمار حنفیہ کے نزدیک مشکوک ہے۔ بعض مشائخ کے نزدیک یہ شک طہارت میں ہے بعض کے نزدیک طہوریت میں ہے۔ شک کا منشا ریا تو اختلافِ ادلہ ہے یا اختلافِ صحابہ۔

دلیل قائلین طہارت حضرت جابر رضی اللہ عنہ کی حدیث سئل رسول اللہ صَلَّی اللہُ عَلَیہِ وَسَلَّم انتوضا بما اَفْضَلَتِ الحمر قال نعم وبما افضلت السباع اور اسی طرح سے حضرت ابوسعید خدری کی حدیث ان رسُول اللہ صَلَّی اللہُ عَلَیہِ وَسَلَّم سئل عن الحیاض التی بین مکۃ والمدینۃ تردھا السباع والکلاب والحمر عن الطھر منھا فقال لھا ما حملت فی بطونھا ولنا ما غبر طھور۔ یہ روایات سؤر السباع کے طاہر ہونے کی دلیلیں ہیں۔

حنفیہ کی دلیل ۱۔ سباع کا گوشت حرام ہے۔ اس لئے ان کا لعاب بھی حرام اور نجس ہوگا کیونکہ حرام گوشت سے متولد ہے۔ جب یہ لعاب کسی چیز میں ملے گا تو قاعدہ کی رو سے وہ سؤر ناپاک ہونا چاہیئے۔

۲۔ فصل ثالث کی پہلی روایت۔ جس کا حاصل یہ ہے کہ حضرت عمر فاروق اور حضرت عمرو بن عاص ایک قافلے میں حوض پر آئے عمرو بن عاص نے صاحب حوض سے استفسار کیا ھل ترد حوضک السباع۔ یہ سوال اس بات کی دلیل ہے کہ حضرت عمرو بن عاص درندوں کے سؤر کو ناپاک سمجھتے ہیں اور

---

[۱] اوجز المسالک ص ۵۲ ج ۱

سوال کی ضرورت ہی نہیں۔

حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے صاحب حوض کو جواب دینے سے روکا ہے اس لئے کہ محض احتمال کی بنار پر شریعت حکم نہیں لگاتی اور نہ احتمالات کی بنار پر تحقیق وکرید کو واجب کرتی ہے محض احتمال کی بنار پر تحقیق کرنا یہ غلو ہے اس لئے جواب دینے سے روکا ہے۔ حضرت عمرو بن عاص کے ذہن کی تردید نہیں فرمائی بلکہ من وجہ تائید ہے اگر حضرت عمر بن خطاب سور سباع کو طاہر سمجھتے تو یہ فرماتے کہ اگر سباع کے منہ ڈالنے کی تحقیق بھی ہو جائے تو ہم اس سے وضو کریں گے کیونکہ پاک ہے۔

جوابات دلائل طہارت

۱۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے جو سوالات کیے گئے تھے وہ احتمال اور توہم کی بنار پر تھے شاید ان حوضوں میں درندے منہ ڈال گئے ہوں اس سے وضو کریں یا نہ۔ جواب کا حاصل یہ ہے کہ ان پانیوں کو طاہر سمجھا جائے گا اس سے وضو کیا جا سکتا ہے اس لئے کہ گو درندوں کا جھوٹا شریعت میں ناپاک ہے لیکن ان پانیوں میں درندوں کے منہ ڈالنے کا احتمال اور توہم ہے اور احتمال و توہم سے ناپاکی کا حکم نہیں لگ سکتا اس لئے احتمالات کے پیچھے نہ پڑو۔

۲۔ جن حوضوں کے متعلق سوالات کئے گئے ہیں وہ کثیر الماء تھے اور ماء کثیر میں ناپاکی کے پڑنے کا یقین بھی ہو جائے تو جب تک تغیر وصف نہ ہو وہ ناپاک نہیں ہوگا۔ اس وجہ سے حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے وضوء کرنے کی اجازت دی ہے۔

ان توجیہوں کی دلیل یہ ہے کہ حضرت ابو سعید کی حدیث میں ان حوضوں کے متعلق سوال ہے جن پر سباع اور کلاب آتے جاتے تھے۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو بھی پاک قرار دیا ہے حالانکہ شافعیہ کے نزدیک بھی سور کلب نجس ہے اس سے وضوء نہیں کیا جا سکتا تو یہ روایت ان کے بھی خلاف ہے۔ جو توجیہ وہ کریں وہی ہماری طرف سے تصور کر لی جائے۔

۳۔ حمر والی روایات کا ایک اور جواب بھی بن سکتا ہے وہ یہ کہ ان حمر سے مراد حمر وحشیہ ہیں یعنی گورخر (جنگلی گدھا) اور ان کا گوشت حلال ہے اس لئے جھوٹا بھی حلال ہے۔ حمر والی روایت اس تقدیر پر ہمارے خلاف ہی نہیں۔

باب تطہیر النجاسات

عن ابی هريرةؓ .... اذا شرب الكلب فی اناء احدكم فليغسله سبع مرات ص۵۲۔

جس برتن میں کتا منہ ڈال جائے اس کے متعلق حدیث کی روایات مختلف ہیں بعض روایتوں میں سات مرتبہ دھونے کا حکم ہے۔ بعض روایتوں میں آٹھ مرتبہ دھونے کا حکم ہے۔ دارقطنی کی ایک روایت میں ہے۔ **يغسل ثلثاً اوخمساً اوسبعاً** اس حدیث میں مرات غسل کی تعیین نہیں کی گئی بلکہ تخییر دی گئی ہے چاہے تین مرتبہ دھولو چاہے پانچ مرتبہ چاہے سات مرتبہ۔ پھر بعض روایتوں میں تتریب اور تعفیر کا ذکر نہیں اور بعض روایتوں میں تتریب کا حکم ہے۔ پھر جن روایتوں میں تتریب کا حکم ہے وہ بھی مختلف قسم کی ہیں بعض میں ہے أولٰهن بالتراب اور بعض روایتوں میں ہے اخرٰهن بالتراب اور بعض میں ہے احداهن بالتراب اور بعض میں ہے عفروا السابعة۔ اور بعض روایتوں میں ہے۔ عفروا الثامنة۔ اب یہاں دو باتیں قابل غور ہیں۔ ایک یہ کہ حدیث کی مختلف روایات میں تطبیق کیا ہے یا کس کو ترجیح ہے۔ دوسرے یہ کہ اس مسئلہ میں ائمہ کے کیا اقوال ہیں اور کیا دلائل ہیں۔ ولوغ کلب کے متعلق اہم اختلافی مسئلے تین ہیں۔ جن کی ضروری تفصیل بیان کی جاتی ہے۔

مسئلہ اولیٰ جس چیز اور برتن میں کتا منہ ڈال جائے آیا وہ ناپاک ہے یا نہیں۔ امام ابوحنیفہ۔ امام شافعی۔ امام احمد اور جمہور علماء کے نزدیک یہ نجس ہے برتن کو دھونے کا حکم نجاست کی وجہ سے ہے امام مالک کا قول مشہور یہ ہے کہ یہ برتن پاک ہے اور یہ چیز بھی پاک ہے پھر ان پر سوال ہوگا کہ دھونے کا حکم کیوں دیا گیا ہے۔ مالکیہ سات مرتبہ دھونے کو واجب سمجھتے ہیں اگر طاہر ہے **تو یہ کیوں؟** اس کے علماء مالکیہ نے دو جواب دیتے ہیں۔ بعض یہ کہتے ہیں کہ سات مرتبہ دھونے کا حکم تعبدی ہے۔ امر تعبدی اُس کو کہتے ہیں۔ جس کی علت سمجھ میں نہ آتی ہو اسی کو غیر معقول المعنی بھی کہہ دیتے ہیں۔ وہ کہتے ہیں کہ یہ بھی امر تعبدی ہے۔

حدیث میں سات مرتبہ دھونے کا حکم آگیا ہم اس کے قائل ہیں اس کی علت ہماری سمجھ میں نہیں آئی۔ بعض مالکیہ یہ کہتے ہیں کہ یہ امر معقول المعنی ہے لیکن دھونے کی علت نجاست نہیں بلکہ سمیت ہے۔ ہو سکتا ہے کہ یہ کلب جس نے منہ ڈالا ہو یہ کلب اور جس چیز میں منہ ڈالا اس میں زہریلا اثر آگیا ہو۔ اس لئے سات

مرتبہ دھونے کا حکم دیا گیا۔ خلاصہ یہ ہے کہ ائمہ ثلاثہ کے نزدیک اس برتن کو دھونے کا حکم معقول المعنیٰ اور علت نجاست ہے۔ بعض مالکیہ کے نزدیک دھونے کا حکم معقول المعنی ہے لیکن علت نجاست نہیں بلکہ زہریلے اثر کا خدشہ ہے اور بعض مالکیہ کے نزدیک یہ امر تعبدی ہے۔ یہ امام مالک کا قول مشہور نقل کیا گیا ہے۔ اس کے علاوہ ان کے اور قول بھی ہیں ایک یہ کہ یہ نجس ہے کَمَا قَالَ الْجُمْهُوْر۔ اور ایک قول امام مالک کا یہ بھی ہے کہ جس کتے کے رکھنے کی اجازت ہے۔ اس کا جھوٹا طاہر ہے جس کے رکھنے کی اجازت نہیں اُس کا جھوٹا نجس ہے۔

صحیح مذہب جمہور کا ہے کہ یہ چیز اور برتن ناپاک ہے اس کی دلیل مُسلم شریف کی حدیث کے لفظ ہیں طُهُوْرُ اِنَاءِ اَحَدِكُمْ اِذَا وَلَغَ فِيْهِ الْكَلْبُ اَنْ يَّغْسِلَهٗ سَبْعَ مَرَّاتٍ طہور کا لفظ بتاتا ہے کہ یہ دھونا طہارت حاصل کرنے کے لئے ہے۔ یہ صاف دلیل ہے اس بات کی کہ دھونے سے پہلے ناپاک ہو گیا تھا۔

مسئلہ ثانیہ جس برتن میں کتا مُنہ ڈال جائے اس کو دھونا سب کے نزدیک ضروری ہے۔ اس میں اختلاف ہوا ہے کہ کتنی مرتبہ دھونا ضروری ہے۔ ائمہ ثلٰثہ کے نزدیک ایسے برتن کو سات مرتبہ دھونا ضروری ہے۔ یہ حضرات ان حدیثوں سے استدلال کرتے ہیں جن میں سات مرتبہ دھونے کا ذکر ہے۔ جیسے حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی زیر بحث حدیث۔

حنفیہ کا مذہب یہ ہے کہ دوسری نجاسات برتن کو لگنے کی صورت میں تطہیر کا جو طریقہ ہے وہی یہاں ہے اگر کوئی نجاست برتن وغیرہ کو لگ جائے اس کو اس قدر دھونا ضروری ہے۔ کہ جس سے زوال نجاست کا ظن مبتلیٰ بہ کو ہو جائے۔ یہ ظن عام طور پر تین مرتبہ دھونے سے ہوتا ہے۔ اس لئے کبھی یہ بھی کہہ دیا جاتا ہے کہ تین مرتبہ دھونا واجب ہے لیکن اصل مذہب حنفی یہی ہے کہ اتنا دھونا ضروری ہے کہ جس سے مبتلیٰ بہ کو ازالہ نجاست کا ظن ہو جائے اگر ایک مرتبہ اس زور سے پانی بہایا کہ ظن ہو گیا کہ ازالہ نجاست ہو گیا ہے تو کافی ہے۔

یہی حکم اس برتن کا بھی ہے جس میں کتا منہ ڈال جائے یا کتا پیشاب کر دے خلاصہ یہ کہ جس برتن میں کتا مُنہ ڈال جائے اس کو تین مرتبہ کا دھونا ہے سات مرتبہ دھونا یا آٹھ مرتبہ دھونا یا تعفیر واجب نہیں۔

حنفیہ کے دلائل ١۔ حدیث میں ہے اذا استیقظ احدکم من نومہ فلا یغمس یدہ فی الاناء حتی یغسلہ ثلثا۔ پہلے بتایا جا چکا ہے کہ یہاں ہاتھ دھو

کا امر احتمالِ نجاست کی وجہ سے ہے۔ اور یہاں تین مرتبہ ہاتھ دھونے کا حکم دیا گیا ہے۔ معلوم ہوا کہ اغلظ النجاسات لگنے کی صورت میں تین مرتبہ دھونا کافی ہے۔ جب اغلظ النجاسات (ٹٹی پیشاب ہیں) تین مرتبہ دھونا کافی ہے تو دوسری نجاسات میں بدرجۂ اولیٰ کافی ہوگا۔

۲۔ ابن عدی نے اپنی "الکامل" میں حسین بن علی الکرابیسی کی سند سے حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ کی مرفوع حدیث کی تخریج کی ہے۔ اذا ولغ الکلب فی اناء احدکم فلیھرقہ ولیغسلہ ثلاث مرات[۱] اس حدیث کی سند کا مدار کرابیسی پر ہے اور وہ ثقہ ہیں۔

۳۔ طحاوی و دارقطنی میں حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ کا فتویٰ تین مرتبہ دھونے کا منقول ہے۔[۲]

۴۔ دارقطنی نے حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ کا اپنا عمل نقل کیا ہے کہ وہ تین مرتبہ دھویا کرتے تھے۔ شیخ تقی الدین ابن دقیق العید نے اس کی سند کو صحیح قرار دیا ہے۔[۳]

جواباتِ احادیثِ تسبیع

تسبیع وغیرہ کی روایات استحباب پر محمول ہیں اور استحباب کے ہم بھی قائل ہیں۔ امر میں اصل وجوب ہے لیکن یہاں بہت سے قرائن ایسے موجود ہیں جو امر کے لئے صارف عن الوجوب ہیں۔ مثلاً

ا۔ حدیث مرفوع جسمیں تین مرتبہ دھونے کا امر ہے۔ اگر تسبیع والی روایات کو وجوب پر محمول کیا جائے تو دونوں قسم کی روایات میں تعارض ہوگا۔

ب۔ حضرت ابوہریرۃ رضی اللہ عنہ کا فتویٰ۔ حضرت ابوہریرۃ رضی اللہ عنہ خود ہی تسبیع والی روایت کے راوی ہیں۔ راویِ روایت کا فتویٰ اپنی روایت کے خلاف ہونا اس کے منسوخ یا مصروف عن الظاہر ہونے کی دلیل ہوتا ہے۔

ج۔ دارقطنی میں اس حدیث کے لفظ اس طرح ہیں یغسل الإناء من ولوغ الکلب ثلاثًا او خمسًا أو سبعًا[۴] اس تخییر سے معلوم ہوا کہ سات مرتبہ دھونا واجب نہیں۔

۲۔ تسبیع یا تتریب وغیرہ پہلے واجب تھی پھر وجوب منسوخ ہوگیا جیسے پہلے تمام کُتّوں کے قتل کا حکم تھا۔ پھر یہ تشدید ختم ہوگئی۔ تفصیل یہ ہے کہ یہود سے اختلاط کی وجہ سے اہلِ مدینہ کو کُتّوں سے شغف تھا۔

---

[۱] اعلاء السنن ص ۱۹۷ ج ۱ [۲] شرح معانی الآثار ص ۲۱ ج ۱ و نصب الرایہ ص ۱۳۱ ج ۱ بحوالہ دارقطنی [۳] نصب الرایہ ص ۱۳۱ ج ۱
[۴] ایضًا۔

اس شوق اور شغف کو ختم کرنے کے لئے اور کتّوں کی دل میں نفرت پیدا کرنے کے لیے حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے نہایت حکیمانہ اسلوب اختیار فرمایا وہ یہ کہ پہلے ہر کلب کے قتل کا حکم فرمایا اس کے بعد تدریجاً تخفیف فرما دی صرف کالے کتے کے قتل کا حکم فرمایا۔ اس کے بعد مزید تخفیف ہوگئی۔ کلب صید، کلب ماشیہ کے رکھنے کی اجازت دے دی اور باقیوں کے قتل کا حکم بدستور رہا۔ اسی طرح سے جس برتن میں کتا منہ ڈال جائے اس کے متعلق بھی ایسی ہی تدریج اختیار فرمائی پہلے آٹھ مرتبہ مع تتریب دھونے کا حکم ہوا پھر قدرے تخفیف کردی گئی۔ سات مرتبہ دھونے کا حکم مع تتریب پھر مزید تخفیف سات مرتبہ کا حکم اور تتریب معاف پھر اس کے بعد اصلی حکم باقی رکھا گیا جو عام نجاسات کے ازالے کا ہے یعنی تین مرتبہ دھونے کا پہلے احکام منسوخ ہوگئے یہی حکم باقی ہے۔

مسئلہ ثالثہ جس برتن میں کتا منہ ڈال جائے حدیث میں اس کو مٹی سے ملنے کا بھی امر ہے۔ آیا یہ تتریب واجب ہے یا نہیں؟ اس میں اختلاف ہوا ہے امام ابوحنیفہ اور امام مالک وجوب تتریب کے قائل نہیں۔ امام شافعی اور امام احمد وجوب تتریب کے قائل ہیں۔ پھر امام شافعی اور امام احمد کے مذہب میں فرق ہے امام شافعی کے نزدیک تو تتریب سات مرتبہ میں داخل ہے۔ امام احمد کی دو روایتیں ہیں ایک تو یہی اور دوسری یہ کہ سات مرتبہ دھونا الگ ہے اور ایک مرتبہ مٹی ملنا الگ ہے۔ جن روایتوں میں آٹھ مرتبہ دھونا آرہا ہے وہ بھی سنداً صحیح ہیں حالانکہ یہ حضرات صرف سات مرتبہ دھونے کو واجب سمجھتے ہیں۔ اس صحیح حدیث کا جواب ان کے ذمہ ہوگا۔ ترک تو مناسب نہیں۔ ہم نے تو استحباب پر محمول کر کے سب پر عمل کر لیا ہے۔

وعنہ قال قام اعرابی فبال فی المسجد فتناولہ الناس ص۵۲

تطہیر ارض کا طریقہ

اگر زمین ناپاک ہوجائے تو امام مالک اور امام شافعی اور امام احمد کے نزدیک اس کی تطہیر کا صرف یہ طریقہ ہے کہ اس کو پانی سے دھویا جائے حنفیہ کے نزدیک ناپاک زمین کے پاک ہونے کے کئی طریق ہیں ۱۔ پانی سے دھونا یہ پاک کرنے کا اتفاقی طریقہ ہے ۲۔ جتنے حصے تک گندگی کا اثر پہنچا ہے اتنی مٹی کو کھود دیا جائے اس کی جگہ پاک مٹی ڈال دی جائے۔ ظاہر ہے کہ جب گندی مٹی ہی نہ رہی تو اس کو ناپاک کہنے کی کوئی وجہ نہیں ۳۔ خشک ہوجانے سے بھی ناپاک زمین پاک ہوجاتی ہے[1]

---

[1] مذاہب از معارف السنن ص ۴۹۸ ج ۱۔

حنفیہ کے دلائل

۱۔ بخاری شریف میں حضرت عبداللہ بن عمر کی روایت ہے۔ کانت الکلاب تقبل و تدبر فی المسجد فی زمان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فلم یکونوا یرشون شیئاً من ذلک[۱] ظاہر ہے کہ جب کتے بیرونی دیوار نہ ہونے کی وجہ سے آمد و رفت مسجد میں رکھتے تھے تو ان کا مسجد میں پیشاب کر دینا بھی مظنون ہے۔ حالانکہ مسجد نبوی کی تطہیر کا شدید انتظام تھا لیکن اس پر پانی بہانے کا معمول نہ تھا بعض روایتوں میں کتوں کے پیشاب کرنے کی تصریح ہے۔ کانت الکلاب تبول و تقبل و تدبر فی المسجد فلم یکونوا یرشون من ذلک[۲] اسی لئے امام ابو داؤد نے طہور الارض اذا یبست کا ترجمہ قائم کر کے نیچے یہ حدیث درج کی ہے۔ یہ دلیل ہے اس بات کی کہ زمین خشک ہو جانے سے پاک ہو جاتی ہے۔

۲۔ ابن ابی شیبہ نے اپنی مصنف میں محمد بن حنفیہ کا اثر نقل کیا ہے۔ اذا جفت الارض فقد زکت[۳] یعنی زمین کی پاکی اس کا خشک ہو جانا ہے۔ عبد الرزاق نے ابو قلابہ کا اثر اسی مضمون کا اپنے مصنف میں نقل کیا ہے[۴] یہ آثار اس بات کے دلائل ہیں کہ زمین خشک ہو جانے سے پاک ہو جاتی ہے۔

۳۔ زمین کے جتنے اجزاء تک نجاست سرایت کر کے پہنچی ہے۔ اتنی مٹی اٹھالی جاتے اور دوسری مٹی رکھ دی جاتے۔ اب نہ نجاست رہی نہ محل نجاست۔ اس لئے تطہیر کے اس طریق میں کوئی اشکال نہیں۔

حنفیہ پر الزام اور اس کا جواب۔

ائمہ ثلاثہ کی طرف سے بعض لوگ زیر بحث حدیث حنفیہ کے خلاف پیش کر دیتے ہیں کہ تم کہتے ہو کہ زمین سوکھنے سے پاک ہو جاتی ہے۔ حالانکہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے حدیث میں دھونے کا حکم دیا ہے۔ لیکن اس حدیث کو حنفیہ کے خلاف پیش کرنا بہت افسوس ناک بات ہے۔ اس لئے حدیث سے زیادہ سے زیادہ یہ ثابت ہوا کہ دھونا بھی پاکی کا ایک طریقہ ہے۔ اس کے حنفیہ بھی قائل ہیں۔ تو جب حنفیہ مَا ثَبَتَ بِالْحَدِیْث کے قائل ہیں تو حدیث ان کے خلاف کیسے ہوئی البتہ حنفیہ طریق تطہیر کو دھونے میں منحصر نہیں سمجھتے اور حصر حدیث سے ثابت بھی نہیں۔ بلکہ دوسرے طریقے بھی حدیث سے ثابت ہیں۔

---

[۱] صحیح بخاری ص ۲۹ ج ۱ [۲] سنن ابی داؤد ص ۵۵ ج ۱ وقد ثبتت ہذہ الزیادۃ فی روایۃ الاسماعیلی وابی نعیم والبیہقی ایضاً (عمدۃ القاری ص ۴۴ ج ۱) [۳] مصنف ابن ابی شیبہ ص ۵۷ ج ۱
[۴] نصب الرایہ ص ۲۱۲ ج ۱

كَمَا ذَكَرْنَا۔ اور اتنی بات کہنے کی ضرورت بھی اُس وقت ہے جبکہ یہ ثابت ہوجائے کہ پانی کا ڈول بہانے کا حکم تطہیر کے خیال سے تھا ہم اس میں بھی مناقشہ کرسکتے ہیں۔ ابوداؤد کی دوسری روایت سے یہ ثابت ہے کہ جہاں پیشاب کیا تھا پہلے مٹی وہاں سے کھودی گئی۔ پھر بعد میں پانی بہانے کا حکم ہوا ہے تو یہ پانی کا بہانا صرف بُو وغیرہ کے زائل کرنے کے لئے ہوگا۔ تطہیر کے لئے نہ تھا۔

فائدہ یہ بات یاد رہے کہ خشک ہوکر اثرِ نجاست ختم ہوجانے کی صورت میں زمین نماز کے لئے پاک ہوتی ہے اس سے تیمم کرنا جائز نہیں ہے۔ اس لئے کہ نص قطعی سے ثابت ہے کہ تیمم کے لئے صعید طیب کا ہونا ضروری ہے اور خشک ہوکر زمین کا پاک ہونا خبر واحد اور دلیل ظنی سے ثابت ہے۔

عن سليمان بن يسار قال سألت عائشة عن المنى يصيب الثوب فقالت كنت اغسله الخ ص۵۲، وعن الأسود وهمام عن عائشة قالت كنت افرك المنى من ثوب رسول الله صلى الله عليه وسلم ص۵۲۔

منی طاہر ہے یا نجس؟

امام ابوحنیفہ، امام مالک رحمہما اللہ کا مذہب یہ ہے کہ منی ناپاک ہے۔ حنفیہ اور مالکیہ کے مذہب میں فرق یہ ہے کہ مالکیہ کے نزدیک جس کپڑے پر منی لگ جائے اس کی تطہیر صرف غسل سے ہی ہوسکتی ہے۔ حنفیہ کے نزدیک منی ناپاک ہے تطہیر کے دو طریقے ہیں اگر منی خشک ہوچکی ہے تو فرک بھی کافی ہے یعنی رگڑنے سے پاک ہوجائے گی اور اگر منی تر ہو تو دھونا پڑے گا۔ امام شافعی رحمہ اللہ کا مذہب اور امام احمد کی مشہور روایت یہ ہے کہ منی طاہر ہے ایک روایت امام احمد سے نجاست کی ہے [1]۔

دلیل قائلین طہارت ۱۔ حضرت عائشہ فرماتی ہیں كنت افرك المنى من ثوب رسول الله صلى الله عليه وسلم بعض روایات میں ہے۔ ثم يصلى فيه یعنی صرف فرک کے بعد بغیر دھونے کے نماز پڑھ لیتے تھے۔ معلوم ہوا منی پاک ہے۔

۲۔ عن ابن عباس رضى الله عنه قال سئل النبى صلى الله عليه وسلم عن المنى يصيب الثوب قال انما هو بمنزلة المخاط والبزاق الحديث رواه دارقطنی [2] منی کو رینٹھ کے ساتھ تشبیہ

[1] معارف السنن ۲۸۲ ج ۱ [2] نصب الرایہ ص ۲۱۰ ج ۱

ائی ہے۔ وجہ تشبیہ یہ ہے کہ جیسے مخاط پاک ہے ایسے منی بھی پاک ہے۔

جواب دلیل اوّل۔ یہ حدیث مالکیہ پر تو حجت ہو سکتی ہے کیونکہ وہ یابس ہونے کی صورت میں بھی فرک کو کافی نہیں سمجھتے لیکن حنفیہ پر حجت نہیں کیونکہ وہ منی کے یابس ہونے کی صورت میں فرک کو تطہیر کے لئے کافی سمجھتے ہیں۔ فرک کر کے رسول اللہ کا اس میں نماز پڑھ لینا اس لئے نہ تھا کہ منی پاک ہے۔ بلکہ اس لئے تھا کہ گو منی ناپاک ہے لیکن فرک تطہیر کے لئے کافی ہے جبکہ یابس ہو۔ منی رطب اور منی یابس میں حنفیہ نے جو فرق کیا ہے۔ یہ صراحۃً صحیح ابوعوانہ اور طحاوی کی ایک حدیث سے ثابت ہے حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا فرماتی ہیں کنت افرك المنی من ثوب رسول الله صلی اللہ علیہ وسلم اذا کان یابسًا واغسله اذا کان رطبًا[1] اسی مضمون کی روایت دارقطنی میں بھی ہے۔

جواب دلیل ثانی اس حدیث کی سند پر محدثین نے شدید کلام کیا ہے اور اس کو مرفوع کر کے بیان کرنا وہم ہے البتہ بیہقی نے حضرت ابن عباس کا اسی قسم کا قول موقوفاً نقل کیا ہے اس کی سند اچھی ہے[2] نیز منی کو جو مخاط کے ساتھ تشبیہ دی گئی ہے وجہ تشبیہ طہارت نہیں۔ بلکہ وجہ تشبیہ طریق ازالہ ہے۔

دلائل احناف ۱۔ حضرت عائشہ رضی کی حدیث جو مشکوٰۃ کے اسی باب کے فصل اول بحوالہ شیخین ہے ام المؤمنین حضرت عائشہ رضی فرماتی ہیں کنت اغسله من ثوب رسول الله صلی اللہ علیہ وسلم فیخرج الی الصلوٰۃ واثر الغسل فی ثوبه دھونے کا معمول تلاتا ہے کہ منی ناپاک ہے۔ حتی کہ دھونے کا اتنا اہتمام کیا گیا کہ گیلے کپڑے لے جا کر مصلیٰ پر کھڑا ہونا گوارا کر لیا گیا لیکن منی والے کپڑے میں نماز ادا نہیں کی۔ اگر منی پاک ہوتی تو اس تکلف کی ضرورت نہ تھی۔ یا کم ازکم منی کے آثار نے کے بغیر منی والے کپڑے میں کبھی تو بیان جواز کے لئے نماز پڑھتے اذ لیس فلیس۔

۲۔ باب مخالطة الجنب میں متفق علیہ روایت گذر چکی ہے کہ جنابت لاحق ہونے کی صورت میں حضرت عمر رضی اللہ عنہ کو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا تھا توضأ واغسل ذکرك ثم نم غسل ذکر کا حکم بظاہر نجاست منی کی دلیل ہے۔

۳۔ ابوداؤد وغیرہ میں اسنادِ صحیح سے روایت ہے کہ حضرت معاویہ رضی نے اپنی ہمشیرہ ام المؤمنین

---

[1] آثار السنن بحوالہ دارقطنی، طحاوی وابی عوانہ۔ (ص ۱۷) وشرح معانی الآثار ص ۴۱ ج ۱

[2] دیکھئے نصب الرایہ ص ۲۱۰ ج ۱۔

حضرت ام حبیبہؓ سے پوچھا ھل کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ و سلم یصلی فی الثوب الذی یجامعھا فیہ تو ام المومنینؓ نے فرمایا نعم اذا لم یر فیہ اذی[1]

اس حدیث سے دو طرح استدلال کیا جا سکتا ہے ایک یہ کہ اس میں منی کو "اذی" (گندگی) سے تعبیر کیا ہے دوسرا یہ کہ اس حدیث سے معلوم ہوا کہ منی والے کپڑے میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم نماز نہیں پڑھتے تھے۔

اس کے علاوہ اور بھی بہت سی احادیث اور آثار صحابہؓ سے منی کا نجس ہونا ثابت ہوتا ہے۔ کسی حدیث سے یہ بات ثابت نہیں کہ منی کے تر ہونے کی صورت میں بغیر دھونے کے اور خشک ہونے کی صورت میں بغیر رگڑنے کے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے نماز ادا فرمائی ہو۔

الفصل الثانی

عن لبابۃ بنت الحارث قالت کان الحسین بن علی فی حجر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فبال علی ثوبہ الخ ص۵۲۔

بچہ اور بچی جب کھانا کھانے لگ جائیں تو سب کا اتفاق ہے کہ ان کا پیشاب ناپاک ہے اور جس کپڑے وغیرہ کو لگ جائے اس کی تطہیر دھونے سے ہی ہو سکتی ہے۔ محض چھینٹے مارنے سے یہ کپڑا کسی کے نزدیک بھی پاک نہیں ہوگا۔ یہاں گفتگو اس بچے یا بچی کے متعلق کرنی ہے جو دودھ پیتے ہوں ابھی کوئی اور غذا کھانے نہ لگے ہوں ائمہ اربعہ کا اس بات پر تو اتفاق ہے کہ غلام اور جاریہ دونوں کا پیشاب ناپاک ہے صرف داؤد ظاہری کا یہ مسلک ہے کہ بچے کا پیشاب پاک ہے بچی کا ناپاک ہے[2] ائمہ اربعہ میں سے کوئی اس کا قائل نہیں ان کے نزدیک نجس ہونے میں دونوں برابر ہیں۔

امام شافعی کا قول داؤد کی طرح نقل کر دیا جاتا ہے کہ یہ بھی بول غلام کو پاک سمجھتے ہیں لیکن یہ حکایت غلط ہے۔ کتب شافعیہ میں اس کے ناپاک ہونے کی تصریح ہے۔ بہرحال ائمہ اربعہ اور جمہور فقہاء غلام اور جاریہ دونوں کے پیشاب کو نجس سمجھتے ہیں۔ البتہ ان کا آپس میں طریق تطہیر

---

[1] سنن ابی داؤد ص ۵۳ ج ۱ سنن ابن ماجہ ص ۴۱ سنن نسائی ص ۵۶ ج ۱ شرح معانی الآثار ص ۴۱ ج ۱ (مع فرق فی اللفظ) منتقی ابن جارود ص ۵۴۔

[2] شرح صحیح مسلم للنووی ص ۱۳۹ ج ۱

میں اختلاف ہوا ہے۔ طریق تطہیر میں علماء کے تین مذہب ہیں[1]

۱۔ جس کپڑے کو لڑکی کا پیشاب لگ جائے اس کو دھونا ضروری ہے اور جس کو بچے کا پیشاب لگ جائے اس میں رش اور نضح یعنی چھینٹے مارنا کافی ہے اسی سے کپڑا پاک ہو جائے گا۔ یہ امام احمد اسحاق داؤد ظاہری اور امام شافعی کا مذہب ہے

۲۔ دونوں میں نضح کافی ہے یہ امام اوزاعی کا مذہب ہے امام مالک اور امام شافعی کی ایک ایک روایت شاذہ بھی اسی طرح سے ہے لیکن ائمہ اربعہ میں سے کسی کا مذہب نہیں۔

۳۔ دونوں میں غسل ضروری ہے کسی میں بھی نضح یعنی چھینٹے مارنا کافی نہیں یہ امام مالک اور امام ابوحنیفہ سفیان ثوری وغیرہم کا مذہب ہے۔ مذہب حنفی کے مطابق دونوں کا غسل ضروری ہے لیکن اتنا فرق حنفیہ نے بھی کیا ہے کہ بچی کا پیشاب زائل کرنے کے لئے غسل با لمبالغہ کی ضرورت ہے لیکن ازالۂ بول غلام کے لئے غسل خفیف کافی ہے یعنی پانی بہا دیا جائے دلک کی ضرورت نہیں

حنفیہ کی دلیل

وہ احادیث عامہ ہیں جن سے پیشاب لگنے کی صورت میں دھونے کا حکم سمجھ میں آتا ہے۔ عام نجاسات کے بارے میں بھی احادیث سے یہی حکم سمجھ میں آتا ہے کہ بدون غسل کپڑے کی تطہیر نہیں ہو سکتی ناپاک کپڑے پر جب صرف چھینٹے مارے جائیں گے تو ظاہر ہے کہ ناپاکی کپڑے میں اور پھیلے گی اور تطہیر کہتے ہیں ازالہ نجاست کو، تو عمومات نصوص شرعیہ کا مقتضیٰ یہی ہے کہ جب دونوں کا پیشاب ناپاک ہے تو تطہیر کے لئے غسل واجب ہے نضح کافی نہیں۔

مذہب اوّل وثانی کی دلیل

بعض روایتوں میں دونوں کے بارے میں نضح کا حکم سمجھ میں آتا ہے یعنی بچے اور بچی کی تفصیل اور تمیز نہیں کی گئی امام اوزاعی کا مستدل یہی ہے اور بعض روایات میں بول غلام اور بول جاریہ میں تفرقہ کیا گیا ہے بول ذکر کے بارے میں نضح اور رش کا لفظ آرہا ہے اور بول انثیٰ کے بارے غسل کا لفظ آرہا ہے۔ پہلے مذہب والے ان تفرقہ والی احادیث سے استدلال کرتے ہیں۔

احادیث تفرقہ کے جوابات

۱۔ بعض حضرات نے تفرقہ والی احادیث کی سندوں پر کلام کیا ہے۔

۲۔ بچے کے پیشاب کے بارہ میں احادیث میں مختلف قسم کے لفظ وارد ہوئے ہیں[2]۔ (۱) اتباع الماء

---

[1] از معارف السنن ص ۲۶۸ ج ۱۔ [2] مذکورہ چاروں قسم کے الفاظ صحیح مسلم ص ۱۳۹ ج ۱ پر موجود ہیں۔

(۲) صب الماء (۳) نضح (۴) رش ۔ پہلے دو لفظ تو غسل کے معنی میں صریح ہیں دوسرا معنی لیا ہی نہیں جاسکتا۔ ان سے یہی معلوم ہوتا ہے کہ بول صبی دھونا چاہیئے۔ تیسرے اور چوتھے قسم کے الفاظ میں دو احتمال ہیں ایک یہ کہ نضح اور رش چھینٹے مارنے کے معنی میں ہو دوسرا یہ کہ یہ دونوں لفظ غسل خفیف کے معنی میں ہوں۔ اگر پہلا معنی لیا جائے تو ان روایات کا پہلی دو قسم کی روایات سے تعارض ہوگا اور اگر دوسرا معنی لیا جائے تو کوئی تعارض نہیں ہوگا ظاہر ہے کہ ان روایات کا وہی معنیٰ لینا چاہیئے جس سے روایات میں تعارض لازم نہ آئے۔ اس لیئے ہم نضح اور رش کو غسل خفیف کے معنی میں لیں گے۔ مطلب حدیث کا یہ ہے کہ بچی کا پیشاب

لہ ابن اثیر جزری فرماتے ہیں " وقد یرد النضح بمعنی الغسل والازالۃ (النہایۃ ص ج ۵) بہت روایات ایسی ہیں جن میں غسل کے لئے نضح کا لفظ استعمال ہوا ہے۔ مثلاً ① مشکوٰۃ کے اسی باب کی فصل اوّل میں بحوالہ صحیحین اسماؓ بنت ابی بکرؓ کی حدیث ہے کہ نبی کریمؐ سے پوچھا گیا کہ حیض کا خون کپڑے کو لگ جائے تو کیا کیا جائے۔ آپؐ نے جو جواب ارشاد فرمایا اس میں یہ لفظ بھی ہیں " فلتقرصہ ثم لتنضحہ بماء " یہاں دم حیض کے بارہ میں نضح کا حکم ہے۔ اس سے مراد سب کے نزدیک غسل ہی ہوگا۔ ② اسماءؓ کی اسی حدیث کے لفظ ترمذی (ص ۲۵ ج ۱) میں اسطرح ہیں " حتیہ ثم اقرصیہ بالماء ثم رشیہ وصلی فیہ " اس پر امام ترمذی نے ترجمہ یہ قائم کیا ہے " باب ماجاء فی غسل دم الحیض من الثوب " معلوم ہوا امام ترمذی کے نزدیک رش بمعنی غسل ہے۔ ③ حضرت ابن عباسؓ رسول اللہؐ کا وضو نقل کرتے ہوئے فرماتے ہیں " فقبض قبضۃ من الماء فرش علی رجلہ الیمنی " (عمدۃ القاری ص ۲۴ ج ۲ بحوالہ ابوداؤد) یہاں بھی رش سے مراد اہل السنت کے نزدیک غسل ہی ہوگا۔ ④ حضرت سہل بن حنیفؓ نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے کپڑے کو مذی لگ جانے کے بارہ میں سوال کیا تو آپؐ نے فرمایا " یکفیک ان تاخذ کفا من ماء فتنضح بہ ثوبک " (جامع ترمذی ص ۱۳ ج ۱ ونحوہ فی سنن الدارمی (ص ۱۵۰ ج ۱) وابی داؤد (ص ۲۸ ج ۱) وابن ماجہ (ص ۳۹)) یہاں بھی نضح سے مراد جمہور کے نزدیک غسل ہی ہے۔ ⑤ صحیح مسلم (ص ۱۴۳ ج ۱) میں روایت ہے حضرت علیؓ فرماتے ہیں کہ میں نے مقدادؓ کو نبی کریمؐ کے پاس مذی کے متعلق مسئلہ پوچھنے کے لئے بھیجا، آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا " توضأ وانضح فرجک " سنن ابن ماجہ میں حدیث مقدادؓ میں لفظ یہ ہیں " قال اذا وجد احدکم ذلک فلینضح فرجہ یعنی لیغسلہ ویتوضأ " (ابن ماجہ ص ۳۹) اس میں تصریح ہوگئی کہ نضح بمعنی غسل ہے۔ امام نووی مسلم کی مذکورہ حدیث کی تشریح کرتے ہوئے فرماتے ہیں: " اما قولہ صلی اللہ علیہ وسلم وانضح فرجک فمعناہ اغسلہ فان النضح یکون غسلا ویکون رشا وقد جاء فی الروایۃ الاخری یغسل ذکرہ فتعین حمل النضح علیہ۔ امام نووی دوسری روایات جنہیں غسل کا ذکر ہے کے پیش نظر نضح کو بمعنی غسل لے رہے ہیں اسی نوعیت کا موقف یہاں حنفیہ نے اختیار کیا ہے۔ لہٰذا اس موقف کی وجہ سے حنفیہ کو مخالف حدیث یا احادیث میں تاویلیں کرنے کا الزام دینا صحیح نہیں، اس لیے کہ ؎ ایں گناہیست کہ در شہر شما نیز کنند

کپڑے کو لگ جائے تو اس کو اچھی طرح مبالغہ کے ساتھ دھونا چاہیئے اور اگر بچے کا پیشاب لگ جائے تو غسل بالمبالغہ ضروری نہیں غسل خفیف ہی کافی ہے۔ احادیث تفرقہ ہمارے مذہب پر بھی منطبق ہیں اس کے اس انداز سے ہم بھی تفرقہ کے قائل ہیں۔

اب ایک اشکال باقی رہ جاتا ہے کہ اُمّ قیس بنت محصن کی حدیث جو فصل اوّل میں مذکور ہے اس میں صراحتہً غسل کی نفی کی گئی ہے لفظ یہ ہیں فنضحہ ولم یغسلہ لہٰذا آپ کا نضح کو غسل خفیف کے معنیٰ میں لینا صحیح نہ ہوا۔ جواب یہ ہے کہ اس روایت میں نفس غسل کی نفی مقصود نہیں بلکہ غسل بالمبالغہ کی نفی مقصود ہے۔ یعنی اس کپڑے کو مل کر مبالغہ سے نہیں دھویا بلکہ ہلکا سا دھویا۔ دلیل اس کی یہ ہے کہ مسلم کی ایک روایت میں لفظ یوں ہیں "لم یغسلہ غسلاً"[1] مفعول مطلق تاکید کے لئے ہے جب مؤکد اور تاکید پر نفی داخل ہو تو عموماً تاکید کی نفی مقصود ہوتی ہے۔ مطلب یہ ہوا کہ تاکید اور مبالغہ کے ساتھ نہیں دھویا۔

بولِ غلام اور بولِ جاریہ میں وجہ فرق

اس تقریر کے مطابق حنفیہ اور دوسرے ائمہ سب ہی بولِ غلام اور بولِ جاریہ میں تفرقہ کے قائل ہوئے اگرچہ طریق تفرقہ میں فرق ہے۔ حنفیہ کے نزدیک بچی کے پیشاب کو بالمبالغہ دھونا ضروری ہے اور بچے کے پیشاب کے لئے غسل خفیف کافی ہے۔ دونوں میں فرق کی وجہ کیا ہے۔ علماء نے فرق کی کئی وجہیں لکھی ہیں مثلاً

۱۔ بچی کے مزاج میں برودت غالب ہونے کی وجہ سے دسومت اور لزوجت زیادہ ہوتی ہے۔ غسل بالمبالغہ کے بغیر یہ پیشاب کپڑے سے زائل نہ ہوگا۔ بخلاف بچے کے کہ اس کے مزاج میں حرارت غالب ہے۔ اس کے پیشاب میں چکناہٹ نہیں ہوتی یہ پانی بہانے سے کپڑے سے جلد نکل جائے گا۔ دلک وغیرہ کی ضرورت نہیں ہوتی لیکن جب یہ دونوں غذا کھانے لگ جائیں تو طبیعت کے اثر پر غذا کی تاثیر غالب آجاتی ہے۔ دونوں کے پیشاب میں غذا کا اثر ہوگا اور غذا دونوں کی ایک ہے۔

۲۔ بچے کا پیشاب ضیق مخرج کی وجہ سے زیادہ پھیلتا نہیں بخلاف بولِ انثیٰ کے کہ اس میں سعتِ مخرج کی وجہ سے پھیلاؤ زیادہ ہوتا ہے۔

۳۔ بعض نے وجہ فرق یہ بھی کہی ہے کہ بچوں کی طرف عام لوگوں کی رغبت زیادہ ہوتی ہے ان کو زیادہ اٹھاتے ہیں اور کھلاتے ہیں۔ اس لئے ان میں ابتلاء زیادہ ہے اور ابتلاء موجب تخفیف ہے۔

---

[1] صحیح مسلم ص ۱۳۹ ج ۱

اس لئے اس میں یہ تخفیف کر دی گئی کہ معمولی پانی بہانہ کافی سمجھا گیا لیکن یہ عنوان اتنا مناسب نہیں ہے۔

۴ بچوں کو عام مجالس میں زیادہ لایا جاتا ہے۔ بچیوں کو کم لایا جاتا ہے۔ اس لئے بچے کے پیشاب میں ابتلاء بھی زیادہ ہوگا۔ ابتلاء کی وجہ سے تخفیف کر دی گئی۔

عن ابی ھریرۃ .... اذا وطی احدکم بنعلہ الأذی فان التراب لہ طھور ص ۵۲

اگر جوتے یا موزے کو ناپاکی لگ جائے تو اس کے حکم میں ائمہ کا اختلاف ہے۔ امام محمد کے نزدیک چاہے نجاست یابس ہو یا تر جوتا اور موزہ دھونے کے بغیر پاک نہ ہوگا۔ شیخین کے نزدیک اگر نعل یا خف کو غیر ذی جرم نجاست لگ جائے تو دھونا ہی پڑے گا۔ اگر متجسد ناپاکی موزے یا جوتے کو لگ جائے تو امام ابوحنیفہ کے نزدیک اگر یہ ذی جرم ناپاکی تر ہے تو دھونا ہی پڑے گا۔ مٹی پر رگڑنے سے پاک نہ ہوگی اور اگر سوکھ چکی ہے تو پھر مٹی پر رگڑنے سے پاک ہو جائے گی۔ امام ابو یوسف کا مذہب یہ ہے کہ متجسد ناپاکی جب خف یا النعل کو لگ جاتے خواہ وہ یابس ہو یا تر ہو مٹی پر بالمبالغہ رگڑنے سے جوتا اور موزہ پاک ہو جائے گا۔ فتوے امام ابو یوسف کے قول پر ہے[۱]

امام شافعی رحمہ اللہ کا قول جدید یہ ہے کہ پانی کے ساتھ دھونے کے بغیر پاک نہ ہوگا اور قول قدیم یہ ہے کہ دلک کافی ہے[۲]۔ ابو ہریرہ کی روایت اذا وطی احدکم بنعلہ الاذی فان التراب لہ طھور۔ میں یہ بھی احتمال ہے کہ یہ حکم احتمال نجاست کی صورت میں ہو یعنی خف اور نعل کو نجاست لگنے کا یقین نہیں صرف احتمال ہے اس صورت میں یہ حدیث سب کے نزدیک اپنے ظاہر پر رہے گی کسی کے بھی خلاف نہیں۔ کیونکہ احتمال نجاست سے کسی کے نزدیک ناپاکی کا حکم نہیں لگتا حدیث کا محمل ایک یہ بھی ہو سکتا ہے کہ الاذی سے مراد نجاست نہ ہو بلکہ کوئی ایسی چیز ہو جو طبعًا قابل نفرت اور گھن ہے اس صورت میں کسی کے نزدیک بھی جوتا ناپاک نہیں ایک قابل گھن چیز لگی تھی مٹی نے دور کر دیا شرعًا وہ جوتا پہلے ہی سے ناپاک نہ ہوا۔ اور یہ بھی ہو سکتا ہے کہ الأذی سے مراد راستہ میں پڑی ہوئی خشک ناپاکی ہو بعد کی مٹی سے یہ جھڑ جائے گی۔ امام ابو یوسف کے مذہب پر اذی سے مراد نجاست متجسدہ بھی ہو سکتی ہے خواہ رطب ہو خواہ یابس ان کے نزدیک اس صورت میں فان التراب

---

[۱] ائمہ حنفیہ کے مذاہب از ہدایہ ص ۴۵ ج ۱ امام محمد کا اس قول سے رجوع بھی نقل کیا جاتا ہے کذا فی البحر (ص ۲۲۳ ج ۱) [۲] بذل المجہود (ص ۲۲۳ ج ۱)

لہٗ طھور اپنے ظاہر پر ہے کما یظہر من تفصیل مذھبہ۔ امام ابُوحنیفہ کے مذہب پر اذی سے مراد ذی جرم یا لبس ناپاکی تو ہوسکتی ہے۔ ذی جرم رطب ناپاکی لگنے کی صورت میں آپ رگڑنے کو کافی نہیں سمجھتے۔ امام محمد مطلقاً دھونا ضروری سمجھتے ہیں اس لئے ان کے مذہب پر اس حدیث کے پہلے تین محمل ہی لئے جا سکتے ہیں۔

عن ام سلمۃ قالت لھا امرأۃ انی اطیل ذیلی وامشی فی المکان القذر قالت قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یطھرہ ما بعدہٗ ص۵۳

اس بات پر تمام فقہاء کا اتفاق ہے کہ اگر کپڑے کو تر نجاست لگ جائے تو دھونا ضروری ہے زمین وغیرہ پر رگڑنے سے کپڑا پاک نہیں ہوگا۔ لیکن حضرت اُمِ سلمہ رضی اللہ عنہا کی اس حدیث سے بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ دامن کو ناپاکی لگنے کے بعد والی زمین اس کو رگڑ کر پاک کر دے گی یہ ظاہر خلافِ اجماع ہے اس لئے اس میں تاویل کی ضرورت ہے۔ علماء نے کئی تاویلیں کی ہیں۔

۱۔ عورت کا سوال توہم کی بناء پر تھا یعنی نجاست کے لگنے کے یقین ہونے کی صورت میں حکم پوچھنا مقصود نہیں مطلب یہ کہ جب ہم ایسے راستے میں چلتی ہیں تو کپڑے کو ناپاکی لگنے کا احتمال ہوتا ہے۔ ہم کیا کریں!
اصل جواب یہ دینا مقصود ہے کہ ایسے احتمال سے کپڑا ناپاک نہیں ہوگا۔ لیکن اس کے وہم اور وسوسہ کے ازالہ کے لئے عنوان یہ اختیار فرمایا کہ اگر بالفرض ناپاک ہوتا بھی ہوگا تو بعد والی مٹی اس کو پاک بھی کر دیتی ہے یہ کہنا مقصود ہے۔ یہ بتانا مقصود نہیں کہ اگر حقیقۃً ناپاکی لگ جائے تو مٹی پر رگڑنا پاک کر دے گا۔

۲۔ یہ حدیث محمول ہے نجاستِ یابسہ پر کہ راستے میں چلتے ہوئے کبھی خشک ناپاکی دامن سے لٹک جاتی ہے آپؐ نے فرمایا تو پھر کیا ہوا جب بعد کی زمین پر چلی تو اس کی رگڑ سے لٹکی ہوئی ناپاکی اتر گئی کپڑے کا کچھ خراب نہ ہوا۔

۳۔ مکان قذر سے مراد ناپاک جگہ نہیں بلکہ وہ جگہ مراد ہے جس میں ایسی چیز پڑی ہو جو قابلِ نفرت اور گھن ہے گو وہ چیز شرعاً ناپاک نہ ہو جیسے رینٹھ۔ ایسی چیز کپڑے کو لگنے سے کپڑا ناپاک نہیں ہوتا۔

۴۔ یہ گلی کوچوں کے ایسے کیچڑ پر محمول ہے۔ جس کے ناپاک ہونے کا یقین نہیں ہوتا ایسا طین اگر کپڑے کو لگ جائے تو علماء کا فتوٰی یہ ہے کہ یہ کپڑا ناپاک نہیں ہوتا عموم بلوٰی کی وجہ سے۔

۵۔ یہ حکم قلیل ناپاکی لگنے کی صورت میں ہے یا زیادہ لگی تھی لیکن مٹی پر رگڑنے کے بعد اکثر زائل ہوگئی قدرے قلیل باقی رہ گئی ہے اور قلیل نجاست مسلک حنفیہ پر معاف ہے شافعیہ وغیرہ یہاں قلیل وکثیر میں فرق نہیں کرتے انکے نزدیک کپڑے یا بدن کو تھوڑی سی ناپاکی بھی لگ جائے تو نماز نہ ہوگی یہ جواب انکے مسلک پر نہ چل سکے گا۔

عن المقدام بن معد یکرب قال نہیٰ رسُول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عن لبس جلود السباع والرکوب علیہا ص۵۲۔

درندوں کی کھال پہننے سے مراد یہ ہے کہ اس سے لباس بناکر پہنا جائے اور اس پر سوار ہونے سے مراد یہ ہے کہ اس کا گدا وغیرہ بناکر اس پر بیٹھا جائے۔ اگر یہ دباغت سے پہلے ہو تو یہ نہی تحریمی ہے اگر دباغت کے بعد ہو تو نہی تنزیہی ہے کیونکہ اس میں جابرہ اور متکبرین کے ساتھ تشبہ ہے۔

عن عبد اللہ بن عکیم قال اتانا کتاب رسُول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ان لا تنتفعوا من المیتۃ باھاب ولا عصب ص۵۳۔

مُردار کی کھال کا حکم۔

مردار کی کھال سے دباغت کے بغیر انتفاع بالاتفاق ناجائز ہے۔ مردار کی کھال کو جب دباغت دی جاچکے تو حنفیہ اور شافعیہ اور جمہور ائمہ کا مذہب یہ ہے کہ اس سے انتفاع جائز ہے۔ احادیث صحیحہ کثیرہ صراحتہً جواز پر دال ہیں[1]۔ تقریباً پندرہ حضرات صحابہ رضوان اللہ اجمعین سے جواز کی روایتیں مروی ہیں بعض سلف اس کے بھی قائل ہوئے ہیں کہ دباغت کے بعد بھی اہاب میتہ سے انتفاع جائز نہیں ان کا استدلال عبد اللہ بن عکیم کی اس روایت سے ہے۔ اتانا کتاب رسُول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لا تنتفعوا من المیتۃ باھاب اس میں مطلقاً اہاب میتہ کے انتفاع سے نفی ہے۔ دوسری بعض روایتوں سے معلوم ہوتا ہے کہ رسُول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی یہ کتاب وفات سے ایک مہینہ پہلے کی ہے گویا یہ حکم آخری ہوا جواز والی روایتیں اس سے منسوخ ہوچکیں۔ لیکن صحیح جمہور ہی کا مذہب ہے۔ کئی وجوہ سے چند وجوہ ترجیح حسب ذیل ہیں۔

وجوہِ ترجیح

۱۔ دباغت کے بعد میتہ کے چمڑے سے انتفاع کے جواز پر احادیث صحیحہ کثرت سے دال ہیں جو قریب تواتر ہیں۔ یہ روایت ان کے معارض نہیں ہوسکتی۔

۲۔ جواز کی روایتیں سماع سے ہیں یعنی صحابہؓ سُن کر رسُول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے نقل کر رہے ہیں اور اس میں عبد اللہ بن عکیم کا رسُول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے سماع نہیں کتاب سے دیکھا ہے گو کتاب بھی فی نفسہ حجت ہے لیکن سماع جو اس سے بڑی حجت ہے وہ اس کے معارض ہے۔

۳۔ جواز کی احادیث کی دلالت جواز پر بالکل واضح اور ظاہر ہے اس میں تاویل کی گنجائش نہیں بخلاف

---

[1] روایات کی تفصیل کے لئے ملاحظہ ہو نصب الرایہ ص ۱۱۵ تا ۱۱۹ ج ۱

اس روایت کے کہ اس کی دلالت عدم جواز پر ظاہر نہیں اس لئے کہ اہاب لغت میں کچے چمڑے کو کہتے ہیں۔ جلد مدبوغ کو اہاب نہیں کہتے اور اس حدیث میں اہاب کے لفظ سے ممانعت ہے مطلب یہ ہوا کہ میتہ کے غیر مدبوغ چمڑے کو استعمال نہ کرو اور یہ دوسری احادیث کے معارض نہیں۔

۴۔ صحابہؓ سے آج تک امت کا تعامل میتہ کے مدبوغ چمڑے کے استعمال کا ہے یہ تعامل احادیث جواز کے لئے قوی مرجح ہے۔

امام شافعیؒ نے جلد خنزیر اور جلد کلب کو مستثنیٰ قرار دیا ہے۔ ان کی کھال دباغت کے بعد بھی استعمال کرنی جائز نہیں حنفیہ نے صرف خنزیر کا استثناء کیا ہے اس کی کھال باوجود دباغت کے جائز الانتفاع نہیں اس لئے کہ خنزیر خمر اور بول کی طرح نجس العین ہے۔ اور نجس العین شی کسی طرح پاک نہیں ہوسکتی اسی لئے زندہ خنزیر سے کسی قسم کا انتفاع جائز نہیں۔ کتا اس درجہ میں نہیں۔ کتا بھی اگر خنزیر کی طرح نجس العین ہوتا تو اس سے بھی کسی قسم کا انتفاع جائز نہ ہوتا معلوم ہوا نجس العین نہیں دوسرے غیر ماکول اللحم جانوروں کی طرح ہے اس کی کھال بھی دباغت سے پاک ہوجائے گی۔

مردار کے پٹھوں کا حکم

اس حدیث میں مردار کے پٹھوں کے انتفاع سے بھی نہی ہے مردار کے پٹھوں کے متعلق مذہب حنفی میں مختلف روایتیں ہیں۔ ایک یہ کہ عصب المیتۃ نجس۔ عصب المیتۃ طاهر صحیح یہ ہے کہ عصب المیتہ نجس ہے اور یہ روایت ابن عکیم اس کی دلیل ہے۔ اختلاف قولین کا مدار ایک اور اختلاف ہے۔ وہ یہ کہ آیا عصب میں حیات کا اثر ہے یا نہیں بعض کی رائے یہ ہے کہ اس میں اثر حیات ہے۔ دلیل یہ ہے کہ عصب کے کاٹنے سے تکلیف ہوتی ہے اور تکلیف ہونا اس میں حیات ہونے کی دلیل ہے اور جس میں اثر حیات ہوگا اس میں اثر موت بھی ہوگا۔ جیسے میتہ کا لحم اثر موت کی وجہ سے ناپاک ہے ایسے عصب ناپاک ہونا چاہیئے۔ بعض کی رائے یہ ہے کہ عصب میں حیات نہیں ہوتی یہ عظم غیر متصل کے قبیل سے ہے۔ اس لئے یہ ہڈی کی طرح پاک ہوگا اس میں موت کا اثر نہ ہوگا۔ والصحیح هو الاول وحدیث عبد الله بن عکیم یؤیدہ۔

الفصل الثالث

عن امرأة من بنی عبد الأشهل قالت قلت یا رسول الله ان لنا طریقا الی الجنه منتنة الخ ص۵۳ اس روایت میں یہ تصریح نہیں کہ اس عورت کا یہ سوال جوتے کو نجاست لگنے کے متعلق تھا یا کپڑے کے متعلق تھا اگر کپڑے کے متعلق تھا تو اس پر وہی اشکال ہوگا جو فصل ثانی کی

حدیث میمونہ پر تھا اور وہی مذکورہ جوابات ہونگے البتہ نجاست یابسہ پر محمول کرنے والا جواب یہاں مشکل ہے کیونکہ حدیث میں یہ لفظ ہیں فکیف نفعل اذا مطرنا۔ ظاہر ہے بارش سے ناپاکی تر ہو جاتی ہے۔

عن المراۃ ...... لاباس ببول ما یؤکل لحمہ ص۵۳

بول ما یؤکل لحمہ کا حکم

غیر ماکول اللحم جانوروں کا پیشاب اور آدمی کا پیشاب بالاتفاق ناپاک ہے۔ ماکول اللحم جانوروں کے پیشاب کے حکم میں اختلاف ائمہ ہے[1]۔ امام مالک امام محمد اسحٰق، ابراہیم نخعی۔ سفیان ثوری کا مذہب اور امام احمد کی مشہور روایت یہ ہے کہ ماکول اللحم جانوروں کا پیشاب طاہر ہے۔ امام شافعی امام ابوحنیفہ، امام ابویوسف کا مذہب اور امام احمد کی ایک روایت یہ ہے کہ نجس ہے۔ امام ابوحنیفہ اور امام ابویوسف بول ما یؤکل لحمہ کو نجس سمجھتے ہیں لیکن ان کے مذہب میں فرق یہ ہے کہ امام ابویوسف کے نزدیک ان کا تداوی کے لئے پینا مطلقاً حلال ہے خواہ حالت اضطرار ہو یا نہ امام ابوحنیفہ کے نزدیک ماکول اللحم جانوروں کا پیشاب پینا تداوی کیلئے صرف حالت اضطرار میں جائز ہے۔ اضطرار کی تفسیر یہ ہے کہ کوئی ایسا مرض لاحق ہو جائے جس کے بارے میں دیندار حاذق طبیب کی رائے یہ ہو کہ اس مرض کا علاج اس جانور کے پیشاب پینے میں منحصر ہے اور اس کی کوئی دوسری دوائی نہیں۔ یہ بھی یاد رہے کہ امام صاحب کے نزدیک ماکول اللحم جانوروں کا پیشاب نجاست غلیظہ نہیں خفیفہ ہے۔

دلیل قائلین طہارت

قائلین طہارت اس حدیث سے استدلال کرتے ہیں نیز حدیث عرنیین سے استدلال کرتے ہیں جسکا خلاصہ یہ ہے کہ قبیلہ عرینہ کے کچھ لوگ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہوئے اور اسلام کا اظہار کیا۔ مدینہ کی آب وہوا ان کو موافق نہیں آئی بیمار ہو گئے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو فرمایا کہ باہر چلے جاؤ صدقہ کے اونٹوں کے البان والوال پیو انہوں نے پیا صحت ہو گئی۔ صدقہ کے اونٹوں کے چرواہے کو بری طرح قتل کر دیا اور صدقہ کے اونٹ لے کر فرار ہو گئے۔ انکو پکڑا گیا انکی آنکھوں میں سلائیاں دی گئیں اور قتل کیا گیا۔ یہ حضرات فرماتے ہیں کہ ان کو اونٹوں کے ابوال پینے کا حکم دینا اس کے پاک ہونے کی دلیل ہے۔

قائلین نجاست کی دلیل

قائلین نجاست کا استدلال ان احادیث عامہ سے ہے جن میں مطلقاً پیشاب سے بچنے کا حکم ہے مثلاً یہ حدیث استنزھوا من البول فان عامۃ عذاب القبر منہ۔ اس میں بول مطلق ہے خواہ ماکول اللحم کا ہو یا غیر ماکول اللحم کا۔ طبرانی شریف کی ایک روایت میں یہ لفظ ہیں اتقوا البول فانہ اول ما یحاسب بہ العبد فی القبر۔ یہاں بھی بول مطلق ہے۔

---

[1] مذاہب ماخوذ از الکوکب الدری مع حاشیہ ص۴۷ ج ۱

حدیثِ عرنیین کے جوابات

۱۔ پہلے یہ پیشاب پاک تھا پھر یہ حکم منسوخ ہوگیا۔ قرینہ اس کا یہ ہے کہ عرنیین کی حدیث میں مثلہ کرنا بھی آرہا ہے اور یہ بالاتفاق منسوخ ہے۔ جیسا مثلہ کا حکم منسوخ ہے پہلے جائز تھا پھر نہی کردی گئی ایسے ہی پہلے بول مایوکل لحمہ پاک تھا پھر اس کو ناپاک قرار دے دیا گیا۔

۲۔ بعض حضرات نے اس کا جواب یہ دیا کہ روایتیں تداوی پر محمول ہیں یعنی دوا کے لئے پینا جائز ہے۔ عند البعض مطلقاً اور عند البعض حالتِ اضطرار میں۔ عرنیین کو پیشاب پینے کا حکم اس لئے کیا ہوگا کہ آپ کو وحی سے معلوم ہوگیا ہوگا کہ ان کا علاج صرف اسی سے ہے

حدیثِ بزار کا جواب

مشکوٰۃ کی اس حدیث زیر بحث کا جواب دینے کی ضرورت اس صورت میں ہے جبکہ اس کو صحیح تسلیم کرلیا جائے ورنہ اصل یہ ہے کہ یہ روایت قابلِ استدلال نہیں کیونکہ سند میں کلام کیا گیا ہے۔ ابن حزم فرماتے ہیں ہذا الخبر باطل موضوع لأن فی سندہٖ سوار بن مصعب وھو متروك عند جمیع اھل النقل[1]۔ صاحب آثار السنن نے آثار السنن کے حاشیے پر تفصیل سے اس حدیث پر کلام کیا ہے اس لئے یہ قابلِ استدلال نہیں بنا بر تسلیم دو جواب ہم اوپر دے چکے ہیں۔

---

[1] کذا فی حاشیۃ آثار السنن ص ۲۔

باب المسح علی الخفین

اہل السنت والجماعت اس بات پر متفق ہیں کہ موزوں پر مسح کرنا جائز ہے روافض کے نزدیک ننگے پاؤں پر تو مسح جائز ہے۔ موزوں پر مسح جائز نہیں ہے۔ موزوں پر مسح کے بارہ میں احادیث شہرت بلکہ تواتر کی حد تک پہنچی ہوئی ہیں۔ اسی[۱] سے زیادہ صحابہؓ مسح علی الخفین کے راوی ہیں۔ جن میں عشرہ مبشرہ بھی شامل ہیں[۱]۔ حسن بصریؒ فرماتے ہیں میں ستر ایسے صحابہؓ سے ملا ہوں جو مسح الخفین کے قائل تھے[۲]۔ امام ابوحنیفہؒ فرماتے ہیں[۳] "ماقلت بالمسح حتی جاءنی فیہ مثل ضوء النہار" امام صاحبؒ سے اہل السنت میں سے ہونے کی علامت پوچھی گئی تو آپ نے ارشاد فرمایا[۴] "ھو ان تفضل الشیخین و تحب الختنین و تری المسح علی الخفین" امام کرخیؒ فرماتے ہیں[۵] "اخاف الکفر علی من لا یری المسح علی الخفین" امام صاحب سے بھی اسی قسم کی بات منقول ہے[۶]۔ کفر کا خوف اسی لئے ہے کہ مسح علی الخفین کی روایات حد تواتر تک پہنچی ہوئی ہیں۔

قرآن کریم کی آیت وضوء کے ظاہر کا تقاضا یہ ہے کہ بہر حال پاؤں کو دھونا ضروری ہے خواہ موزے پہنے ہوئے ہوں یا نہ۔ مسح علی الخفین کا قائل ہونا زیادت علی القرآن ہے۔ لیکن اوپر کی تقریر سے واضح ہو چکا ہے کہ مسح علی الخفین روایات متواترہ سے ثابت ہے اس لئے اس سے کتاب اللہ پر زیادتی جائز ہے۔ اگر مسح علی الخفین خبر واحد سے ثابت ہوتا تو ہم اس کے کبھی قائل نہ ہوتے۔

---

[۱] فتح الباری ص ۳۰۶ ج ۱ [۲] حدثنی سبعون الصحابۃ بالمسح علی الخفین (فتح الباری ص ۳۰۶ ج ۱) ادرکت سبعین بدریا من الصحابۃ کلہم یری المسح علی الخفین (عمدۃ القاری ص ۹۷ ج ۳)

[۳] البحر الرائق ص ۱۶۵ ج ۱ و عمدۃ القاری ص ۹۷ ج ۳

[۴] البحر الرائق ص ۱۶۵ ج ۱ و عمدۃ القاری ص ۹۷ ج ۳

[۵] عمدۃ القاری ص ۹۷ ج ۳

[۶] البحر الرائق ص ۱۶۵ ج ۱

توقیت فی المسح کی بحث

مسح علی الخفین میں توقیت ہے یا نہیں؟ اس میں اختلاف ہوا ہے۔
امام ابوحنیفہؒ، امام شافعیؒ، امام احمدؒ اور جمہور فقہاء اُمت توقیت
کے قائل ہیں مسافر تین دن تین رات تک مسح کر سکتا ہے اور مقیم ایک دن ایک رات تک۔ اس
کے بعد اسے موزے اتارنے پڑیں گے امام مالک کا قول مشہور ہے کہ اس میں توقیت نہیں ہے۔ جب
تک جی چاہے مسح کرتا رہے۔ احادیث کثیرہ صحیحہ صریحہ سے توقیت ثابت ہے۔ صاحب مشکوٰۃ
نے بھی فصل اوّل میں حضرت علی رضی اللہ عنہ کی اور فصل ثانی میں حضرت ابوبکرؓ اور حضرت صفوان بن عسالؓ
کی حدیثیں پیش کر دی ہیں۔

امام مالک اور جو حضرات عدم توقیت کے قائل ہیں وہ بھی اپنی تائید میں کچھ روایات پیش کرتے
ہیں۔ حافظ جمال الدین زیلعی نے نصب الرایہ جلد اوّل میں ص۱۷۵ سے شروع کر کے عدم توقیت کی روایات
تفصیل سے ذکر کی ہیں اور اُن کی تضعیف کی ہے۔ جو روایات یہ حضرات پیش کرتے ہیں۔ اُن میں سے
ایک سنن ابی داؤد باب التوقیت فی المسح میں مذکور ہیں۔ ایک خزیمہ بن ثابت کی حدیث۔ اس کی ایک روایت
میں یہ جملہ بھی ہیں وَلَوِ اسْتَزَدْنَاهُ لَزَادَنَا یعنی اگر ہم اس سے زیادہ مدت کا مطالبہ کرتے تو رسول
صلی اللہ علیہ وسلم ضرور زیادتی فرما دیتے۔ اس سے یہ ثابت کرتے ہیں کہ تین دن سے زیادہ بھی مسح کی گنجائش ہے
اس کا جواب یہ ہے کہ اوّل تو اس زیادتی پر کلام ہے اگر اس کو صحیح بھی مان لیا جائے تب بھی
یہ عدم توقیت کی حجت نہیں بن سکتی اس لئے کہ حجت تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہوگا یہاں تو راوی
صرف اپنا ظن پیش کر رہا ہے کہ اگر ہم زیادتی کا مطالبہ کرتے تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم زیادتی کر دیتے۔ لَو کا
طریقہ استعمال بتاتا ہے کہ نہ ہم نے سوال کیا نہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے زیادتی کی یہ نفی زیادت کی دلیل
بنے گی۔

صاحب فتح الملہم نے حضرت شیخ الہند کا حوالہ دیتے ہوئے یہاں لطیف گفتگو فرمائی ہے۔
شروع شروع میں مسح میں توقیت نہیں تھی مطلقاً مسح کرنے کی اجازت دے دی گئی تھی۔ صحابہؓ نے اس
کے متعلق سوالات کرنے شروع کئے کہ جی کتنے دن مسح کرنے کی اجازت ہے۔ بعض اوقات کثرتِ
سوالات کی وجہ سے قیود اور پابندیاں بھی لگ جاتی ہیں۔ یہاں بھی حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے تحدید و
توقیت کا ارادہ فرمایا ہوگا۔ بعض احکام جو بندوں کی مصالح کے متعلق ہوتے ان میں بعض اوقات نبی
کریم صلی اللہ علیہ وسلم صحابہؓ سے بھی مشورہ فرما لیتے۔ یہ اس اُمت کی تکریم اور اعزاز ہے کہ بعض احکام کی تعیین
میں ان سے مشورہ لیا گیا مثلاً قرآن پاک میں ہے۔ یا ایہا الذین امنوا اذا ناجیتم الرسول

فقدموا بین یدی نجوٰکم صدقة۔" اس میں نجوی سے پہلے صدقہ کا حکم ہے لیکن اس میں صدقہ کی کوئی مقدار متعین نہیں کی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے صحابہؓ سے اس کی تحدید کے لئے مشورہ کیا کہ اس کی کتنی مقدار ہونی چاہیئے۔ اس سے معلوم ہوا کہ بعض باتوں کی تعیین میں صحابہؓ سے مشورہ لیا جاتا تھا ہو سکتا ہے کہ مسح میں توقیت اور تحدید کا ارادہ کیا تو اس سلسلہ میں بھی صحابہؓ سے مشورہ کیا گیا ہو کہ بتاؤ کتنا وقت مقرر کرنا مصلحت ہے طے یہ ہوا کہ مسافر کے لئے تین دن تین رات اور مقیم کے لئے ایک دن ایک رات کافی ہے پھر یہی شرعی حکم مقرر ہوگیا۔ حضرت خزیمہؓ نے جو فرمایا ہے لو استزدناہ لزادنا اس کا مطلب یہ ہے کہ جب مشورہ ہو رہا تھا اور ابھی کوئی حکم شرعی مقرر نہیں ہوا تھا اس وقت اگر ہم زیادہ مدت کا مشورہ دے دیتے تو خیال یہ ہے کہ وہی حکم شرعی بنا دیا جاتا لیکن ہمارا مشورہ چونکہ اتنی مدت پر ہی طے ہوگیا۔ اس لئے شریعت نے یہی مدت مقرر کر دی تین دن اور ایک دن تو حضرت خزیمہ کی یہ کلام توقیت کی روایات کے منافی نہیں ہے۔ اس لئے کہ ان کا مطلب یہ ہے کہ توقیت اور تحدید ہو جانے سے پہلے باہمی مشورہ کے وقت ہم زیادہ مدت کا مشورہ دیتے تو قبول کر لیا جاتا۔

دوسری روایت سنن ابی داؤد ہی میں حضرت ابی بن عمارہ کی حدیث ہے انہوں نے عرض کیا یا رسول اللہ! أمسح علی الخفین قال نعم قال یوما قال ویومین قال وثلثة قال وما شئت وما شئت سے معلوم ہوتا ہے کہ جتنے دن چاہے مسح کر سکتا ہے۔ ابوداؤد نے دوسری سند سے اسی حدیث میں زیادتی بھی نقل کی ہے۔ حتی بلغ سبعا قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نعم ما بدا لک۔ اس کا جواب یہ ہے کہ امام ابوداؤد نے اس حدیث کو نقل کرنے کے بعد اس کی تضعیف بھی کر دی ہے۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ یہ اس وقت کا واقعہ ہے جبکہ ابھی توقیت اور تحدید نہیں ہوئی تھی۔ اس کے بعد توقیت ہوئی ہے۔ عدم توقیت کی جتنی حدیثیں ہیں وہ سندًا اس قابل نہیں کہ توقیت پر دلالت کرنے والی صحاح وصراح کے معارض بن سکیں۔ اس لئے انہیں تاویل کرنا پڑیگی۔

الکلام من جهة النظر جو حضرات مسح الخفین میں عدم توقیت کے قائل ہیں انہوں نے اس مسح رأس پر قیاس کیا ہے کہ جیسے مسح رأس میں توقیت نہیں اس میں بھی توقیت نہ ہونی چاہیئے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ اولًا تو یہ نظر اثر اور حدیث کے مقابلہ میں ہے۔ اثر کے مقابلہ میں نظر نہیں چلتی۔ ثانیًا یہ قیاس مع الفارق ہے سر کا مسح مفروض فی نفسہ ہے کسی کا بدل نہیں اور مسح علی الخفین غسل رجلین کا

لہ فتح الملہم ص ۳۳۰ ج ۱۔

ایسا بدل ہے کہ اسکا ادا کرنا بھی ممکن ہے۔ بعض نے اسکو مسح علی الجبیرہ پر قیاس کیا ہے مسح علی الجبیرہ بدل ہے اسی طرح سے یہ بھی بدل ہے۔ بدل ہونے میں دونوں مشترک ہیں۔ اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں دوسرا فارق موجود ہے وہ یہ کہ مسح علی الجبیرہ تو صرف عندالضرورت جائز ہے اگر اصل ممکن ہو تو جائز نہیں۔ بخلاف مسح علی الخفین کے کہ یہ بغیر ضرورت کے بھی جائز ہے۔ اس لئے اس میں توقیت کر دی گئی اور مسح علی الجبیرہ ضرورت پر مبنی ہے اس لئے اس میں یہی مناسب ہے کہ جب تک ضرورت ہو کرے۔

عن المغيرة بن شعبة أنه غزا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم غزوة تبوك ص۵۳۔

نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کو چونکہ تاخیر ہوگئی تھی اس لئے صحابہؓ نے عبدالرحمٰن بن عوفؓ کو امام بنالیا۔ عبدالرحمٰن بن عوفؓ ایک رکعت پڑھا چکے تھے اس وقت آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم تشریف لائے۔ عبدالرحمٰن بن عوفؓ پیچھے ہٹنے لگے تو نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے اشارہ سے منع فرمادیا چنانچہ عبدالرحمٰن بن عوفؓ نے نماز پوری کرائی نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے مسبوق کی طرح ایک رکعت بعد میں پڑھی۔

اہم فائدہ اس پر سوال پیدا ہوتا ہے کہ اسی قسم کا واقعہ حضرت ابوبکر صدیقؓ کے ساتھ بھی پیش آیا۔ ان کو بھی نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے اشارہ فرمایا کہ نماز جاری رکھو پیچھے نہ ہٹو اس کے باوجود ابوبکر صدیقؓ پیچھے ہٹ گئے اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے نماز پوری فرمائی۔ جبکہ حضرت عبدالرحمٰن بن عوفؓ اس واقعہ میں پیچھے نہ ہٹے دونوں کے طرزِ عمل میں فرق کی وجہ کیا ہے؟ علماء نے فرق کی کئی وجہیں بتائی ہیں۔

۱۔ حضرت عبدالرحمٰن بن عوفؓ ایک رکعت پوری کر چکے تھے دوسری رکعت میں تھے۔ اس وقت نبی کریم تشریف لائے۔ اگر نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نماز پڑھاتے تو جب آپ کی ایک رکعت ہوتی اس وقت مقتدیوں کی نماز مکمل ہوجاتی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی ایک رکعت باقی ہوتی۔ اب مقتدی الجھن میں پڑ جاتے کہ ہمیں کیا کرنا چاہیئے۔ اس الجھن کے خطرہ کے پیشِ نظر عبدالرحمٰن بن عوفؓ نے امامت جاری رکھی حضرت ابوبکر صدیقؓ والے واقعہ میں یہ صورتِ حال نہیں تھی بلکہ ابوبکرؓ پہلی رکعت میں تھے۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے نماز پڑھانے کی صورت میں کسی الجھن کا خطرہ نہیں تھا۔

۲۔ جب نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم تشریف لائے تو ادب کا تقاضا یہی تھا کہ یہ حضرات پیچھے ہٹ جاتے لیکن نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے پیچھے نہ ہٹنے کا حکم فرمادیا اس لئے "الأمر فوق الأدب" کے ضابطہ کے پیشِ نظر عبدالرحمٰن بن عوفؓ اپنی جگہ نماز پڑھاتے رہے انہوں نے "الأمر فوق الأدب" والا ضابطہ مطلق سمجھا لیکن ابوبکر صدیقؓ کا فہم یہ تھا کہ یہ ضابطہ مطلق نہیں ہے بلکہ اس میں تفصیل ہے۔

امر دو قسم کا ہوتا ہے ایک وہ امر جس میں آمر کی مصلحت اور رعایت ہوتی ہے دوسرا وہ امر جو مامور کی رعایت اور مصلحت کیوجہ سے ہو۔ اگر تو امر میں آمر کی مصلحت ہو تو امر کو ادب پر ترجیح ہوتی ہے اور اگر امر ایسا ہو جس میں مامور کی رعایت اور دلجوئی مقصود ہو تو ادب کو امر پر ترجیح ہوتی ہے حضرت ابوبکرؓ کا فہم یہ تھا کہ یہاں اپنی جگہ کھڑے رہنے کا امر انہی کی مصلحت اور دلجوئی کی خاطر کیا جارہا ہے اس لئے اس امر کے باوجود ادب کے تقاضا کو ترجیح دے کر پیچھے ہٹ گئے۔

۳۔ حضرت عبدالرحمٰن بن عوفؓ اور حضرت ابوبکر صدیقؓ دونوں کو حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے بہت زیادہ محبت تھی دونوں کے لئے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی موجودگی میں امامت کے مصلے پر کھڑا ہونا مشکل تھا حضرت عبدالرحمٰن بن عوفؓ تو ضبط کر کے وہیں کھڑے رہے لیکن حضرت ابوبکر صدیقؓ چونکہ فنا فی المحبوب تھے اس لئے ان کے اندر اتنی تاب ہی نہیں تھی کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم تشریف لے آئیں اور وہ امامت کے مصلے پر کھڑے رہیں۔ واللہ تعالےٰ اعلم۔

الفصل الثانی

عن المغیرة بن شعبة قال وضأت النبی صلی اللہ علیہ وسلم فی غزوة تبوک فمسح اعلی الخف واسفله ص۵۴

موزوں میں محل مسح کی بحث

موزوں میں محل مسح کیا ہے اس میں اختلاف ہوا ہے امام ابوحنیفہؒ اور امام احمدؒ کا مذہب یہ ہے کہ مسح ظاہر خفین یعنی موزوں کے اوپر والے حصہ پر کیا جائے باطن خفین (موزوں کا وہ حصہ جو زمین کی طرف ہوتا ہے) پر مسح ان کے نزدیک نہ واجب ہے نہ سنت۔ امام مالک اور امام شافعی کا مذہب یہ ہے کہ ظاہر خفین اور باطن خفین دونوں پر مسح کرنا چاہیئے اگر صرف ظاہر خفین پر مسح کیا باطن پر نہ کیا تو امام شافعی اور امام مالک دونوں کے نزدیک مسح ہو گیا۔ اگر صرف باطن خفین پر مسح کیا ظاہر پر نہ کیا تو امام مالک اور امام شافعی دونوں کا مشہور قول یہ ہے کہ یہ مسح کافی نہیں امام شافعی کا ایک قول یہ بھی ہے کہ اکتفاء علی الباطن کافی ہے۔ مالکیہ سے بھی ایک روایت اسی طرح ہے[۱]۔

مالکیہ وشافعیہ کی دلیل یہ حدیث بظاہر مالکیہ اور شافعیہ کی دلیل ہے۔ اس میں مغیرہ بن شعبہ نقل کرتے ہیں کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے خف کے اعلیٰ پر بھی مسح کیا اور اسفل پر بھی۔ اعلیٰ سے مراد ظاہر اور اسفل سے مراد باطن ہے۔

---

[۱] بذل المجہود ص۱۰۰ ج ۱ [۲] اوجز المسالک ص ۸۲ ج ۱

حنفیہ وحنابلہ کی دلیل

۱۔ مغیرۃ بن شعبہ رضی اللہ عنہ کی حدیث جو صاحب مشکوٰۃ نے یہاں بحوالۂ ترمذی وابوداؤد ذکر کی ہے رأیت النبی صلی اللہ علیہ وسلم یمسح علی الخفین علی ظاھرھما۔

۲۔ اس باب کی آخری حدیث حضرت علی فرماتے ہیں لوکان الدین بالرأی لکان اسفل الخفین اولی بالمسح من اعلاہ وقد رأیت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یمسح علی ظاھر خفیہ یعنی اگر دین کا دارومدار قیاس اور رائے پر ہوتا تو اسفل خفین کے مسح کا حکم ہونا چاہیئے تھا کیونکہ وہ زمین پر زیادہ لگتا ہے لیکن چونکہ دینی احکام کا مدار رائے پر نہیں بلکہ نقل پر ہے اور میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو موزوں کے اوپر کے حصہ پر مسح کرتے دیکھا ہے اس لئے اسی پر مسح ہونا چاہیئے۔

دلیل شافعیہ کا جواب

مغیرہ بن شعبہ کی روایت جو مالکیہ اور شافعیہ کا متمسک ہے اس کا جواب یہ ہے کہ یہ حدیث معلول اور ضعیف ہے امام ترمذی نے امام ابوزرعہ اور امام بخاری سے نقل کیا ہے کہ یہ حدیث صحیح نہیں نیز ابوداؤد نے بھی تضعیف کی ہے۔ کذا فی المشکوٰۃ۔ بنابر تسلیم صحت حدیث جواب یہ ہے کہ ظاہر خفین کے دو حصے ہیں ایک وہ حصہ جو ساق کی جانب کا ہے دوسرا وہ حصہ جو انگلیوں کی جانب ہے اعلی الخف سے مراد پہلا حصہ ہے یعنی پنڈلی کی طرف والا اور اسفل الخف سے مراد دوسرا حصہ ہے یعنی انگلیوں کی طرف والا۔ حاصل مطلب یہ ہوا کہ پورے ظاہر کا مسح کیا ہے انگلیوں سے لے کر پنڈلی تک اور یہی مسنون طریقہ ہے۔

وعنہ قال توضاء النبی صلی اللہ علیہ وسلم ومسح علی الجوربین والنعلین ص۵۴

اس حدیث کے تحت دو مسئلے بیان کرنے کی ضرورت ہے (۱) مسح علی الجوربین (۲) مسح علی النعلین

جورابوں پر مسح کی بحث

خفین اور جرموقین کے علاوہ سردی سے بچنے کے لئے جو چیز پاؤں پر پہنی جاتی ہے اس کو جوربین کہتے ہیں جورب کا اردو ترجمہ جراب ہے جوربین پر مسح کا حکم معلوم کرنے سے پہلے ان کی اقسام کا سمجھ لینا ضروری ہے۔

جرابوں کی اقسام

جرابوں کی کئی قسمیں ہیں یہاں وہ اقسام بیان کی جاتی ہیں جن کا جاننا مسئلہ کے سمجھنے کے لئے ضروری ہے۔

۱۔ جوربین مجلدین یعنی وہ جورابیں جن کے اوپر اور نیچے چمڑا چڑھا ہوا ہو۔

۲۔ جوربین منعلین یا منعّلین وہ جورابیں جن کے تلوے پر چمڑا چڑھا ہوا ہو اور کچھ چمڑا اوپر پنجے پر ہو تقریباً جوتے کی مقدار۔

۳- جوربین ثخینین ان جورابوں کو کہتے ہیں جن میں حسب ذیل شرائط ہوں۔ (ا) اتنی گاڑھی ہوں کہ بغیر باندھنے کے پنڈلی پر تھم سکیں (ب) اتنی مضبوط ہوں کہ جوتے کے بغیر یہ جورابیں پہن کر چند میل مشی کی جا سکتی ہو (ج) اوپر نظر لگا کے دیکھیں تو نیچے کی کھال ان میں سے نظر نہ آسکتی ہو۔ (د) اوپر پانی ڈالا جائے تو چھن کر نیچے کھال پر نہ پہنچے۔

۴- جوربین رقیقین غیر منعلین یا مجلدین یعنی وہ جورابیں جن میں شرائط ثخانت بھی نہ پائے جاتے ہوں اور انعال اور تجلید میں سے بھی کوئی امر نہ ہو۔

مذاہب | بعض اصحاب ظواہر کا مذہب یہ ہے کہ جوربین پر مسح کرنا مطلقاً جائز ہے خواہ ثخینین خواہ رقیق خواہ منعل یا مجلد ہوں یا نہ۔ لیکن ائمہ اربعہ میں سے کسی کا یہ مذہب نہیں۔ مذہب ائمہ اربعہ کی تفصیل[1] یہ ہے کہ امام شافعی کی اس مسئلہ میں تین روایتیں ہیں۔ ۱۔ صرف ان جورابوں پر مسح جائز ہے جو کعبین تک مجلد ہیں۔ منعلین پر جائز نہیں ۲۔ جوربین مجلدین پر بھی اور منعلین پر بھی مسح جائز ہے جو جورابیں نہ مجلد ہوں نہ منعل ان پر مسح جائز نہیں ۳۔ جوربین ثخینین پر مسح جائز ہے خواہ منعل یا مجلد ہوں یا نہ۔ سفیان ثوری امام احمد امام اسحٰق اور عبداللہ بن مبارک کا بھی یہی مذہب ہے اور صاحبین کا بھی یہی ہے کما سیأتی۔

حنفیہ کے مذہب کی مشہور تقریر یہ ہے کہ جو جورابیں مجلد یا منعل ہوں ان پر مسح کرنا امام صاحب اور صاحبین کے نزدیک بالاتفاق جائز ہے۔ اور جو جورابیں منعل ہوں نہ مجلد نہ ثخین بلکہ رقیق محض ہوں ان پر امام صاحب اور صاحبین کے نزدیک بالاتفاق مسح جائز نہیں جو جرابیں ثخین ہوں لیکن نہ مجلد ہوں نہ منعل ان میں اختلاف ہے امام صاحب کے نزدیک ان پر مسح جائز نہیں۔ صاحبین کے نزدیک جائز ہے۔ حاصل یہ کہ جورابوں پر مسح کے جائز ہونے کے لئے صاحبین کے نزدیک صرف ثخانت کافی ہے۔ امام صاحب کے نزدیک ثخانت کے ساتھ وصف انعال یا تجلید کا ہونا بھی ضروری ہے امام صاحب کا رجوع صاحبین کے قول کی طرف ثابت ہے۔ فقہ حنفی میں مختار اور مفتی بہ قول یہی ہے کہ جوربین ثخینین پر مسح جائز ہے خواہ منعل یا مجلد ہوں یا نہ۔ اس تفصیل سے معلوم ہو گیا کہ ہر قسم کی جوراب پر مسح کا جواز یہ صرف بعض اصحاب ظواہر کا مذہب ہے جمہور قائل نہیں جمہور کے ہاں جوربین پر جواز مسح کے لئے شرائط ہیں کما مر تفصیلہ۔

اصحاب ظواہر کا استدلال اس حدیث کے ظاہر سے ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے جوربین پر مسح کیا ہے۔

جمہور یہ کہتے ہیں کہ قرآن پاک سے وضوء میں پاؤں دھونے کا حکم ثابت ہے غسل رجلین کی جگہ کسی اور چیز پر مسح کو اس کے قائم مقام قرار دینا یہ حکم کتاب اللہ پر زیادۃ اور ایک قسم کا نسخ ہے۔ اور کتاب اللہ

---

[1] دیکھئے بذل المجہود ص ۹۷ ج ۱

پر زیادۃ خبر واحد سے جائز نہیں۔ خفین پر مسح کا جواز احادیث مشہورہ بلکہ متواتر المعنیٰ سے ثابت ہے۔ اس لئے ان حدیثوں کی وجہ سے ہم مسح علی الخفین کے جواز کے قائل ہوئے ہیں لیکن جوربین پر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا مسح کرنا صرف خبر واحد سے معلوم ہوا ہے اور خبر واحد بھی ایسی کہ جس کی دلالت ایک معنیٰ پر متعین نہیں بلکہ اس میں کئی احتمالات ہیں۔ یہ بھی احتمال ہے کہ یہ جوربین ثخینین ہوں یہ بھی ہو سکتا ہے کہ مجلدین ہوں یہ بھی ہو سکتا ہے کہ منعلین ہوں یہ بھی ہو سکتا ہے کہ رقیق محض ہوں پھر یہ بھی متعین نہیں کہ جورابوں پر مسح ابتدائی وضو میں کیا ہو جو ازالۂ حدث کے لئے ہوتا ہے بلکہ احتمال ہے کہ جورابوں پر مسح وضوء علی الوضوء کی صورت میں ہوا ہو۔ ایسی خبر واحد جو کئی وجوہ کو متحمل ہو اس سے کتاب اللہ کے حکم پر زیادۃ جائز نہیں۔ اس لئے جمہور ہر قسم کی جوراب پر علی الاطلاق مسح کو جائز نہیں سمجھتے۔ ہاں جس جوراب میں ایسی شرائط پائی جائیں جن کی وجہ سے وہ جورابیں صورتاً تو جورابیں ہوں لیکن حقیقتاً خف کے معنیٰ میں ہوں ان پر مسح کا جواز ثابت کرنے کے لئے مستقل دلائل کی ضرورت نہیں بلکہ جن احادیثِ مشہورہ کی بنار پر ہم مسح علی الخفین کو جائز سمجھتے ہیں وہی حدیثیں ایسی جورابوں پر مسح کے جواز کی دلیلیں ہوں گی۔ کیونکہ یہ جورابیں موزے کے حکم میں ہوں گی حاصل یہ ہے کہ جو جوراب خف کے معنیٰ میں ہو اس پر مسح جائز ہے۔ لیکن اس خبر واحد کی وجہ سے نہیں بلکہ مسح علی الخفین والی احادیثِ مشہورہ کی وجہ سے۔ اور جو جوراب خف کے معنیٰ میں نہ ہو۔ اس پر مسح جائز نہیں۔ کیونکہ جس درجہ کی دلیل مطلوب ہے۔ وہ یہاں موجود نہیں۔ اس اصول پر جمہور کا اتفاق ہے کہ جو جوراب خف کے معنیٰ میں ہے اس پر مسح جائز ہے۔ آگے تجربہ کی بنار پر اختلاف اس بات میں ہوا کہ کن شرائط کی وجہ سے جورابیں خف کے معنیٰ میں ہو سکتی ہیں۔ اختلاف تجربہ سے تفصیل میں اختلاف ہوا ہے۔ کما مر۔ یہ اختلاف اختلافِ مسئلہ نہیں بلکہ اختلافِ تجربہ کے قبیل سے ہے۔ اس کے علاوہ مغیرہ بن شعبہ کی زیر بحث حدیث بہت سے محدثین کے نزدیک ضعیف ہے۔ امام بیہقی نے مندرجہ ذیل حضرات سے اس حدیث پر کلام کرنا نقل کیا ہے[1]۔ امام مسلم، سفیان ثوری، عبدالرحمٰن بن مہدی، یحییٰ بن مدینی، امام ابو داؤد۔ اگر یہ حدیث صحیح بھی ہوتی تب بھی اس سے کتاب اللہ پر زیادتی جائز نہ ہوتی چہ جائیکہ یہ حدیث بہت سے محدثین کے نزدیک ضعیف ہے

جُوتوں پر مسح کا حکم

اس حدیث سے بظاہر یہ بھی معلوم ہو رہا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے نعلین یعنی جُوتوں پر مسح کیا ہے لیکن کوئی امام بھی محض جُوتوں پر مسح کو جائز نہیں سمجھتے۔ اس لئے سب کے نزدیک اس حدیث میں تاویل کی ضرورت ہے مختلف تاویلیں کی گئی ہیں۔

[1] السنن الکبریٰ ص ۲۸۴ ج ۱

امام طحاوی نے فرمایا ہے کہ جس واقعہ کی حکایت راوی کر رہے ہیں اس کی حقیقت یہ تھی کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایسی جورابیں پہنی ہوئی تھیں جن پر مسح جائز ہے۔ جوتوں سمیت ایسی جورابوں پر مسح کیا۔ کچھ ہاتھ جوتے پر پھرا کچھ جورابوں پر۔ جورابوں کے اتنے حصے پر ہاتھ پھر گیا جتنے پر مسح فرض ہے گویا مسح کا فرض ادا کرنے کے بعد باقی ہاتھ تبعاً پاؤں پر پھر گیا۔ محض جوتے کے مسح پر اکتفاء نہ کیا گیا۔ یہ صورت ایسی ہوئی جیساکہ کئی دفعہ ناصیہ کی مقدار سر پر مسح کر کے باقی ہاتھ عمامہ پر پھیر لیا گیا۔ لیکن مسح عمامہ پر اکتفا نہیں کیا گیا۔ اب اس میں کوئی اشکال نہیں۔

۲۔ مسح علی الخفین و النعلین میں واو مع کے معنی میں ہے۔ حدیث کا مطلب یہ ہوا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایسی جورابوں پر مسح کیا جو نعلین کے ساتھ تھیں یعنی نعلین کی مقدار ان پر چمڑا چڑھا ہوا تھا۔ راوی یہ کہنا چاہتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے جوربین منعلین پر مسح کیا ہے۔

۳۔ ہو سکتا ہے کہ کبھی وضوء علی الوضوء کی صورت میں صرف جوتوں کے مسح پر اکتفاء کر لیا ہو۔

باب التیمّم

فضلنا علی الناس ثلاث ص۵۴ - اس حدیث میں اس اُمت کی تین خصوصی فضیلتیں ذکر کی گئی ہیں احادیث سے اور بھی خصوصیات اس امت کی ثابت ہیں یہ حدیث ان کے منافی نہیں ہے اس لئے کہ اصول ہے کہ ایک عدد اپنے سے زیادہ کی نفی نہیں کرتا یہاں ان تین کی تخصیص خصوصیت مقام کی وجہ سے کی گئی ہے یا اس وقت وحی انہیں کے متعلق اتری ہوگی۔ اس لئے انہی کے بیان پر اکتفاء فرمایا۔

کصفوف الملائکۃ اس امت کی صفیں فرشتوں کی صفوں کی طرح ہیں ملائکہ پہلے ایک صف پوری کرتے ہیں پھر دوسری شروع کرتے ہیں۔

عن عمران قال کنا فی سفر مع النبیّ صلّی اللہ علیہ وسلّم فصلی بالناس الخ ص۵۴

اس حدیث سے معلوم ہوا کہ حدثِ اکبر میں تیمم غسل کے قائم مقام ہوسکتا ہے۔ اگر جنابت یا حیض سے حدثِ اکبر لاحق ہوجائے اور قدرت علی الماء نہ ہو تو تیمم ازالۂ حدثِ اکبر میں غسل کے قائم مقام ہوجاتا ہے یا نہیں؟ اس میں ائمہ اربعہ اور جمہور صحابہؓ وتابعین کا مذہب یہ ہے کہ جس طرح وضوء کے قائم مقام تیمّم جائز ہے ایسے ہی پانی نہ ملنے کی صورت میں غسل کے قائم مقام تیمّم جائز ہے۔ حدیثِ زیر بحث سے جنبی کے لئے تیمّم کا جواز ثابت ہوتا ہے۔ اس کے بعد حضرت عمارؓ اور حضرت عمرؓ کا جو مکالمہ نقل کیا ہے اس میں بھی حدیثِ مرفوع سے اس کا جواز معلوم ہوتا ہے۔ فصل ثانی میں حضرت جابرؓ کی حدیث سے بھی یہی بات ثابت ہوتی ہے۔ اس باب کی پہلی حدیث میں پانی نہ ہونے کی صورت میں مٹی کو مطلقاً طہور کہا گیا ہے اور طہور اس کو کہتے ہیں جس سے ہر نجاست اور حدث کا ازالہ ہوجائے خواہ حدثِ اصغر ہو یا حدثِ اکبر معلوم ہوا مٹی سے جنابت کا ازالہ بھی ہوسکتا ہے اور بھی دلائل اس مضمون کے وارد ہوتے ہیں۔

حضرت عمرؓ اور حضرت عبداللہ بن مسعودؓ سے مروی ہے کہ غسل کی جگہ تیمّم نہیں ہوسکتا۔ لیکن یہ رائے احادیثِ صحیحہ صریحہ کے خلاف ہے۔ ان کے قول سے ان کا رجوع نقل کیا جاتا ہے جب رجوع کرلیا تو ان کا قول بھی جمہور کے ساتھ ہوگیا کوئی اشکال نہ رہا۔ بعض محققین فرماتے ہیں کہ پہلے بھی اُن کا مقصود جنابت اور حیض کی حالت میں تیمّم کے جواز کا انکار کرنا نہ تھا بلکہ انہوں نے یہ فتوےٰ مصلحتہً دیا تھا تاکہ کم ہمت لوگ سردی وغیرہ کا غلط بہانہ لگاکر اس حالت میں تیمّم کو کافی نہ سمجھنے لگ جائیں۔ ایسے اعذارِ فاسدہ کے دروازے بند کرنے کے لئے مصلحتہً یہ فرمایا تھا کہ حدثِ اکبر میں تیمّم نہیں ہوسکتا۔

ورنہ فی نفسہ اس حالت میں تیمّم کو یہ حضرات بھی جائز سمجھتے تھے۔ اس کی دلیل صحیح بخاری کی روایت ہے جس میں حضرت ابوموسیٰ اشعری اور حضرت ابن مسعود کا اس مسئلہ میں مکالمہ مذکور ہے اس میں حضرت ابن مسعود کا یہ مذہب نقل کرنے کے بعد ان کا یہ ارشاد بھی مذکور ہے۔ لو رخصت لھم فی ھذا کان اذا وجد احدھم البرد قال ھکذا یعنی تیمم وصلی[1]

کیفیت تیمّم

تیمّم کے طریقہ میں اہم اختلافی مسئلے دو ہیں۔ (۱) تیمّم کے لئے کتنی ضربیں ہونی چاہئیں۔ (۲) ہاتھوں میں کتنی مقدار کا مسح ضروری ہے۔

تعدادِ ضربات میں اختلاف

تیمّم میں کتنی ضربیں ہونی چاہئیں اس میں مذاہب مشہورہ یہ ہیں امام ابوحنیفہؒ اور امام شافعیؒ کا مذہب یہ ہے کہ تیمّم کے لئے دو ضربیں ضروری ہیں۔ امام احمد کا مذہب یہ ہے کہ ایک ضرب کافی ہے۔ امام مالک کی تین روایتیں ہیں ایک حنفیہ کے مطابق ایک حنابلہ کے مطابق۔ تیسری یہ کہ فرض تو ضربِ واحد ہی ہے دو ضربیں سنّت ہیں فروع مالکیہ میں اس کو مختار قرار دیا گیا ہے۔ سعید بن مسیب اور محمد بن سیرین کا مذہب یہ ہے کہ تین ضربیں ضروری ہیں ایک مُنہ کے لئے دوسری کفین کے لئے تیسری کفین سے آگے مرفقین تک کے لئے[2]۔

محل مسح میں اختلاف

یدین میں کتنی مقدار کا مسح ضروری ہے حنفیہ کا مذہب امام شافعی کا قول جدید امام مالک کی ایک روایت یہ ہے کہ مرفقین تک مسح ضروری ہے امام احمد کا مذہب اور امام شافعی کا قول قدیم اور امام مالک کی ایک روایت یہ ہے کہ صرف کفین کا مسح کافی ہے ابن شہاب زہری کا مذہب یہ ہے کہ آباط اور مناکب تک مسح ضروری ہے[3] تین ضربوں کے ضروری ہونے کا اور مناکب تک مسح کے ضروری ہونے کا ائمہ اربعہ میں سے کوئی قائل نہیں۔ ان دونوں مسئلوں میں امام احمد

---

[1] صحیح بخاری ص۵ ج ۱ اس روایت کے بعد والی روایت میں اعمش فرماتے ہیں فقلت لشقیق فانما کرہ عبداللہ لھذا قال: نعم [2] از اوجز المسالک ص۱۳۲ ج ۱ [3] ایضاً

کے مذہب کا خلاصہ یہ ہوا کہ زمین پر ایک ضرب مار کر اسی سے وجہ اور کفین کا مسح کرے۔ حنفیہ اور شافعیہ کا مذہب یہ ہوا کہ ایک ضرب سے وجہ کا مسح کرلے اور دوسری سے مرفقین تک ہاتھوں کا۔

حنفیہ و شافعیہ کے دلائل

۱۔ حضرت عمار بن یاسر رضی اللہ عنہ کی روایت قال کنتُ فی القوم حین نزلت الرخصة فی المسح بالتراب اذ لم نجد الماء فامرنا فضربنا بواحدة للوجه ثم ضربة اخریٰ للیدین الی المرفقین۔ رواہ البزار وقال الحافظ العسقلانی فی الدرایة باسناد حسن[۱]۔ اس روایت سے یہ بھی معلوم ہوا کہ تیمم میں دو ضربیں ہیں اور یہ بھی معلوم ہوا کہ مرفقین تک مسح کرنا چاہیئے صریح طور پر دونوں مسئلوں میں یہ حنفیہ کی دلیل ہے۔

۲۔ دارقطنی اور حاکم نے حضرت جابر رضی اللہ عنہ سے حدیث مرفوع نقل کی ہے قال التیمم ضربةٌ للوجه وضربة للذراعین الی المرفقین[۲] حاکم نے اس حدیث کی تصحیح کی ہے یہ مسئلتین میں موقف حنفیہ کی دلیل ہے۔

۳۔ عن جابرؓ قال جاء رجل فقال اصابتنی جنابةٌ وانی تمعکت فی التراب فقال اضرب هکذا وضرب بیدیه الارض فمسح وجهه ثم ضرب بیدیه فمسح بهما الی المرفقین۔ رواہ الحاکم والدارقطنی والطحاوی[۳] حاکم نے اس کی تصحیح کی ہے

۴۔ عن عائشة أن النبی صلی اللہ علیه وسلم قال فی التیمم ضربتان: ضربة للوجه وضربة للیدین الی المرفقین۔ اس کی تخریج بزار نے کی ہے[۴]۔

۵۔ حدیث ابن عمرؓ مضمون حدیث عائشہ والا ہی ہے۔ اس کی تخریج حاکم نے اپنی مستدرک میں دارقطنی نے اپنی سنن میں اور ابن عدی نے اپنی ''الکامل'' میں کی ہے[۵] ان کے علاوہ اور بھی احادیث ہیں۔ جو صراحةً یا استدلالاً حنفیہ کی تائید کرتی ہیں۔ بعض روایات پر کلام بھی کیا گیا ہے۔ تفصیل نصب الرایہ (صفحہ ۱۵۰ تا صفحہ ۱۵۴ جلد اول) میں دیکھی جاسکتی ہے۔

حنابلہ کی دلیل

حنابلہ کی سب سے اہم دلیل حضرت عمار کی زیر بحث حدیث ہے۔ جس میں یہ لفظ ہیں فضرب النبی صلی اللہ علیه وسلم بکفیه الارض ونفخ فیهما

---

[۱] نصب الرایہ ص ۱۵۴ ج ۱

[۲] آثار السنن ص ۴۹، مستدرک حاکم ص ۱۸۰ ج ۱، شرح معانی الآثار ص ۸۷ ج ۱

[۳] نصب الرایہ ص ۱۵۱ ج ۱

[۴] ایضاً ص ۱۵۰ ج ۱

ثم مسح بھما وجھہ وکفیہ. ظاہر حدیث یہ ہے کہ صرف ایک ضرب سے تیمم کیا گیا اور مسح صرف کفین کا ہوا۔ امام احمد کا یہی مذہب ہے۔

جواب اس حدیث کا سیاق واضح طور پر بتلا رہا ہے کہ اس واقعہ سے پہلے حکم تیمم نازل ہو چکا تھا اس کی کیفیت بھی سمجھائی جا چکی تھی حضرت عمار وعمر کو وہ کیفیت آتی بھی تھی۔ ان دونوں کو تردد صرف اس بات میں تھا کہ آیا تیمم ازالۂ حدیث اکبر کے لئے بھی ہو سکتا ہے یا نہیں اگر ہو سکتا ہے تو کیفیت وہی ہے یا اور۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے واقعہ سُن کر بالقصد اسی چیز کی تعلیم دی ہے جس میں ان کو تردد تھا وہ یہ کہ جنابت میں بھی تیمم ہو سکتا ہے اور حدث اصغر کے تیمم کی طرف اشارہ کرکے بتا دیا کہ دونوں کا طریقہ ایک ہے۔ یہاں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا مقصود کیفیت تیمم کی تفصیلی تعلیم دینا نہیں ہے اس لئے کہ یہ پہلے ہو چکی ہے اور مخاطب جانتے ہیں۔ یہاں تو اجمالی اشارہ کرکے صرف اتنا بتانا ہے کہ جنابت کا تیمم حدث اصغر کے تیمم کا سا ہے لوٹ پوٹ ہونے کی ضرورت نہیں جب یہاں تفصیلی تعلیم کیفیت تیمم کی دینا مقصود نہیں تو پھر تیمم کا طریقہ معلوم کرنے کے لئے ان روایات کی طرف رجوع کرنا چاہیے جن میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی ابتدائی اور تفصیلی تعلیم کو نقل کیا گیا وہ روایتیں پہلے پیش کی جا چکی ہیں۔ ان سے وہی طریقہ سمجھ میں آتا ہے جو حنفیہ نے اختیار کیا ہے۔

عن جابر قال خرجنا فی سفر فاصاب رجلاً منا حجر فشجہ فی راسہ فاحتلم ۵۴

قتلوہ قاتلھم اللہ ان لوگوں سے یہ اجتہادی غلطی ہو گئی تھی کہ اس حالت میں تیمم کرنا جائز نہیں ہے۔ اس پر ان کو نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ڈانٹا ہے پہلی فصل میں حضرت عمر اور حضرت عمار کا واقعہ گذر چکا ہے اس میں بھی دونوں سے اجتہادی غلطی ہوئی تھی۔ حضرت عمار سے تو یہ غلطی ہوئی کہ حدث اکبر کے لئے تیمم کا طریقہ غلط سمجھے اور حضرت عمر کی تو اجتہادی غلطی کی وجہ سے نماز ہی فوت ہو گئی اس کے باوجود نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو بالکل نہیں ڈانٹا۔ اس زیر بحث واقعہ میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم ان کو ڈانٹ پلا رہے ہیں۔ اس فرق کی وجہ یہ ہے کہ حضرت عمر اور حضرت عمار صالح للاجتہاد تھے ان میں اجتہاد کی صلاحیت موجود تھی اور یہاں اس واقعہ میں جن لوگوں نے عدم جواز تیمم کا فتویٰ دیا ہے۔ یہ صالح للاجتہاد نہیں تھے۔ اگر صالح للاجتہاد سے اجتہادی غلطی ہو جائے تو وہ قابل ملامت نہیں بلکہ باعث اجر واحد ہے۔ اور غیر صالح للاجتہاد کا اقدام اجتہاد کرنا ہی قابل ملامت جرم ہے اور اگر اجتہاد میں غلطی بھی ہو جائے تو اس کی قباحت میں اضافہ ہو جاتا ہے۔ یہاں ان لوگوں کے صالح للاجتہاد نہ ہونے کا قرینہ یہ ہے کہ اس کے بعد فرمایا "انما شفاء العی السؤال" معلوم ہوا نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم ان کو "عی" اور

ناواقف سمجھتے ہیں۔

الاسألوا اذ لم یعلموا فانما شفاء العی السؤال یعنی اگر خود ان کے اندر اجتہاد کی صلاحیت نہیں تھی اور مسئلہ انہیں معلوم نہیں تھا تو کسی جاننے والے سے پوچھ لیتے۔ حضرت عمر و عمار والے واقعہ اور اس واقعہ میں غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ نص نہ ہونے کی صورت میں اجتہاد کی صلاحیت والے کے لئے اجتہاد کرنا جائز ہے لیکن جس کے اندر اجتہاد کی صلاحیت نہ ہو اس کو چاہیئے کہ کسی مجتہد سے پوچھ کر عمل کرے۔ (اسی کا نام تقلید ہے)

عن ابی سعید الخدری قال خرج رجلان فی سفر فحضرت الصلوٰۃ ولیس معهما ماء الخ صہ۵۵۔ اگر تیمم کرنے کے بعد پانی مل جائے تو کیا حکم ہے؟ اس مسئلہ کی تین صورتیں ہیں

۱۔ تیمم کرلیا ابھی نماز شروع نہیں کی تھی پہلے ہی پانی مل گیا۔ اس میں سب کا اتفاق ہے کہ وضو کرکے نماز پڑھے۔ تیمم سے نہیں پڑھ سکتا۔

۲۔ پانی نہ ملنے کی وجہ سے تیمم کیا نماز پڑھ لی فارغ ہونے کے بعد پانی ملا اس میں بھی ائمہ اربعہ کا اتفاق ہے کہ نماز ہو گئی اعادہ کی ضرورت نہیں۔ اس حدیث میں یہی صورت مذکور ہے۔ یہ دونوں شخص تیمم کرکے نماز پڑھ چکے تھے بعد میں پانی ملا ایک نے نماز کا اعادہ کیا دوسرے نے نہ کیا حدیث کے لفظ یہ ہیں فقال للذی لم یعد اصبت السنہ۔

۳۔ تیمم کرلیا نماز بھی شروع کردی نماز کے درمیان میں پانی مل گیا اس میں ائمہ کا اختلاف ہے۔ حنفیہ اور امام احمد کا مذہب یہ ہے کہ پانی ملنے سے نماز باطل ہو گئی وضو کرکے نئے سرے سے نماز پڑھے۔ امام مالک اور امام شافعی کا مذہب یہ ہے کہ تیمم کے ساتھ ہی نماز پوری کرے۔ امام احمد کا پہلے یہی قول تھا۔ لیکن بعد میں رجوع کرلیا فرمانے لگے کہ پہلے میں بھی یہی کہا کرتا تھا کہ نماز میں لگا رہے لیکن میں نے تدبر کیا تو معلوم ہوا کہ اکثر احادیث اس بات پر دال ہیں کہ یہ شخص نماز سے نکل جائے یعنی وضو کرکے نماز پڑھے۔ فصل ثانی کی پہلی حدیث جو حضرت ابوذر سے مروی ہے اس میں ہے۔ ان الصعید الطیب وضوء المسلم و ان لم یجد الماء عشر سنین فاذا وجد الماء فلیمسه بشره۔ اس سے معلوم ہوا کہ مٹی کی طہوریت پانی نہ ملنے تک ہے۔ جب پانی مل جائے تو طہوریت تراب ختم ہو گئی اور وضو واجب ہو گیا اسی طرح سے فصل اول کی پہلی حدیث یہ ہے۔ وجعلت تربتها لنا طهورا اذا لم نجد الماء یعنی مٹی کی طہوریت پانی نہ ملنے تک ہے۔ وسط صلوٰۃ میں جب پانی مل گیا تو ان احادیث کی بنا پر تیمم ختم ہو گیا اس لئے نماز باطل ہو گئی اب وضو کرکے

پھر پڑھے۔

عن عمار بن یاسر انہ کان یحدث انھم تمسحوا الخ ص۵۵۔

اسس حدیث میں حضرت عمار فرما رہے ہیں کہ ہم نے مناکب اور آباط تک مسح کیا اس سے ابن شہاب زہری وغیرہ اپنے مسلک پر استدلال کرتے ہیں۔ لیکن اس میں یہ مذکور نہیں کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے سامنے یہ عمل پیش ہوا اور آپ نے تقریر فرمائی اس لئے روایاتِ مرفوعہ کے خلاف اس سے استدلال نہیں کیا جا سکتا ہو سکتا ہے کہ حضرت عمارؓ نے احتیاطاً ایسا کر لیا ہو۔ جب تک کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے اس کا طریقہ نہیں سیکھا تھا۔ قرآن پاک میں لفظ ایدی استعمال ہوا ہے اور ابط وکتف تک ید کا استعمال ہو سکتا ہے۔ دربارِ رسالت سے تفصیل معلوم ہونے سے قبل احتیاطاً بغل تک مسح کر لیا۔

باب الغسل المسنون

عن ابن عمر ...... اذا جاء احدکم الجمعة فلیغتسل مـ٥٥ .

غسل یوم جمعہ کا حکم۔ اصحاب ظواہر کا مذہب یہ ہے کہ غسل یوم جمعہ واجب ہے۔ امام مالکؒ کی طرف بھی صاحب ہدایہ وغیرہ حضرات نے وجوب کے قول کی نسبت کی ہے لیکن یہ نسبت صحیح نہیں. کتب مالکیہ میں تصریح موجود ہے کہ ان کے نزدیک بھی واجب نہیں سُنّت ہے[1]۔ جمہور اور ائمہ اربعہ کا مذہب یہ ہے کہ غسل یوم جمعہ سنّت یا مستحب ہے۔

اصحاب ظواہر کی دلیل اصحاب ظواہر کی دلیل فصل اول کی پہلی دونوں روایتیں ہیں پہلی حدیث میں ہے۔ اذا جاء احدکم الجمعة فلیغتسل اور امر وجوب کے لئے ہوتا ہے۔ دوسری حدیث میں ہے غسل یوم الجمعة واجب علی کل محتلم۔ اس میں وجوب کی تصریح ہے۔

دلیل جمہور۔ جمہور کی دلیل فصل ثانی کی پہلی حدیث ہے جس کے راوی سمرة بن جندبؓ ہیں۔ حدیث کے لفظ یہ ہیں من توضأ یوم الجمعة فبها ونعمت ومن اغتسل فالغسل افضل۔ اس حدیث میں غسل کو افضل اور اولیٰ کہا گیا ہے اور وضوء کو بھی کافی سمجھا گیا ہے۔

جوابات دلائل وجوب۔ اصحاب ظواہر کی دلیلوں کے جمہور کی طرف سے کئی جوابات دیئے گئے ہیں۔

۱۔ فلیغتسل کا امر استحباب کے لئے ہے گو امر کا حقیقی معنیٰ وجوب ہے لیکن یہاں اس معنیٰ سے صارف موجود ہے وہ صارف فصل ثانی کی پہلی روایت ہے اور واجب کا معنیٰ ہے ثابت۔ وجوب کا یہاں لغوی معنیٰ مُراد ہے۔ لغت میں وجوب کا معنیٰ ہے ثبوت۔ حدیث کا مطلب یہ ہوا کہ شریعت میں جمعہ کے دن کا غسل ہر بالغ پر ثابت ہے۔ باقی ثبوت کس درجہ میں ہے۔ وجوب کے درجہ میں یا استحباب کے دیگر احادیث بتلاتی ہیں کہ یہ ثبوت درجہ استحباب کا مراد ہے۔

---

[1] مثلاً " الکافی " لابن عبدالبر ص ۱۵۲ ج ۱۔

۲۔ یہ وجوب ابتدار اسلام میں تھا پھر یہ حکم منسوخ ہوگیا۔

۳۔ نسخ کی تعبیر سے بہتر یہ ہے کہ یوں کہا جائے کہ انتہار علت سے انتہار حکم ہوگیا۔ یعنی ابتدار اسلام میں جمعہ کے دن کا غسل ایک خاص علت کی وجہ سے واجب قرار دیا گیا تھا بعد میں وجوب کا تقاضا کرنے والی وجوہ ختم ہوگئیں تو وجوب بھی ختم ہوگیا۔ کیونکہ قاعدہ اصولیہ ہے کہ انتہاء علت مستلزم ہوتا ہے انتہار حکم کو۔ اس کی تفصیل فصل ثالث کی حدیث ابن عباس میں مذکور ہے کہ مسلمان ابتدائے اسلام میں تنگ دست تھے۔ اُون پہنا کرتے تھے۔ اور اپنا کام کاج خود کرنا پڑتا تھا ادھر مسجد نبوی بھی تنگ تھی۔ ایک چھپر سا تھا جس کی چھت بالکل قریب تھی اس لئے جب گرمی کے موسم میں جمعہ کے لئے لوگ جمع ہوتے تو پسینوں کی وجہ سے سخت بدبو پھیلتی اور نمازیوں کو ایک دوسرے سے تکلیف ہوتی۔ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے اس چیز کو محسوس فرما کر حکم دے دیا کہ جب جمعہ کے لئے آؤ تو غسل کرکے اور خوشبو وغیرہ لگا کر آؤ۔ ان خاص حالات کی وجہ سے جمعہ کے دن غسل کرنے کا وجوبی امر تھا۔ بعد میں جب مسلمانوں کی معاشی حالت اچھی ہوگئی اور یہ حالات نہ رہے تو غسل کا وجوب بھی نہ رہا۔

غسل یوم جمعہ کی سُنّت ہے یا صلوٰۃ جمعہ کی؟

اس میں ائمہ کا اختلاف ہوا ہے کہ جمعہ کے دن کا غسل یوم جمعہ کے لئے سُنّت ہے یا صلوٰۃ جمعہ کے لئے[1] امام محمد اور حسن بن زیاد اور داؤد ظاہری کا مذہب یہ ہے کہ یہ غسل یوم جمعہ کے لئے ہے ان کی دلیل وہ حدیثیں ہیں جن میں یوم جمعہ کا لفظ ہے مثلاً اس باب کی دوسری حدیث غسل یوم الجمعۃ واجب علی کل محتلم یہ الفاظ چاہتے ہیں کہ یہ غسل جمعہ کے دن کا ہے۔ نیز جمعہ سید الایام اور اشرف الایام ہے اس کی سیادت اور شرافت کا تقاضا یہ ہے کہ جمعہ کے دن کیلئے غسل ہونا چاہیئے۔

امام ابوحنیفہ، امام مالک، امام شافعی اور جمہور کا مذہب یہ ہے کہ یہ غسل صلوٰۃ جمعہ کے لئے ہے ان کی دلیلیں وہ احادیث ہیں جن میں لفظ صلوٰۃ ہے اس باب کی پہلی حدیث کا ظاہر بھی یہی ہے۔ کہ یہ غسل صلوٰۃ جمعہ کے لئے ہے۔ لفظ یہ ہیں۔ اذا جاء احدکم الجمعۃ تم میں سے جب کوئی جمعہ کو آئے تو غسل کرے ظاہر مطلب یہی ہے کہ تم میں سے جب کوئی نماز جمعہ کے لئے آئے تو غسل کرے راجح اور مختار قول یہی ہے کہ یہ غسل صلوٰۃ جمعہ کے لئے مسنون ہے۔ اس لئے کہ جمعہ بیشک سیدالایام ہے لیکن اس کی سیادت یوم عبادت ہونے کی وجہ سے ہے اور اس دن کی امتیازی عبادت صلوٰۃ جمعہ ہے۔ اس لئے غسل اس کی تکریم و تعظیم کے لئے ہونا چاہیئے۔

---

[1] اوجز المسالک ص ۲۲۱ ج ۱

ثمرۂ اختلاف جو حضرات غسل کو صلوٰۃ جمعہ کی سُنت قرار دیتے ہیں ان کے نزدیک یہ سُنت تبھی پوری ہوگی جبکہ اس غسل سے نماز ادا کرے اگر صبح سویرے غسل کر لیا اور اس سے نماز ادا کی گئی۔ تو سُنت ادا نہ ہوئی۔ اور جو حضرات اس کو یوم جمعہ کی سُنت قرار دیتے ہیں ان کے نزدیک اگر صبح سویرے غسل کر لیا اس کے ساتھ نماز ادا ہو یا نہ سُنت پوری ہو جائے گی۔ لیکن یہ بات یاد رہے کہ اگر نماز جمعہ کے بعد غسل کیا تو کسی کے نزدیک بھی سُنت ادا نہ ہوگی اس لئے کہ جو حضرات اسے یوم جمعہ کی سُنت قرار دیتے ہیں۔ ان کے نزدیک بھی ادائیگیٔ سُنت کے لئے صلوٰۃ جمعہ سے پہلے پہلے غسل ہو جانا ضروری ہے۔

فائدہ اس مسئلہ میں اختلاف مذکور مشہور ہے۔ ہر فریق اپنی اپنی تائید میں حدیثیں پیش کرتا ہے جس سے بظاہر معلوم ہوتا ہے کہ ان حدیثوں میں اختلاف و تعارض ہے اور اس وقت تطبیق یا ترجیح کی ضرورت ہوتی ہے۔ حضرت شیخ الحدیث سہارنپوری قدس سرہٗ نے اوجز المسالک[1] میں اس مقام پر نہایت لطیف تقریر فرمائی ہے۔ جس کا حاصل یہ ہے کہ احادیث میں کوئی تعارض نہیں اس لئے کہ تین قسم کے غسل مستقل طور پر شریعت کی نظر میں مستحب ہیں۔ ایک غسل یوم جمعہ دوسرے غسل صلوٰۃ جمعہ تیسرے غسل اسبوع۔ یعنی ہفتے میں ایک مرتبہ غسل کرنا۔ تین قسم کی حدیثیں ہیں وہ ان تینوں قسم کے غسلوں کے استحباب کو ثابت کر رہی ہیں۔ ان میں کوئی تعارض نہیں تعارض تب ہوتا جبکہ شریعت کی نظر میں ان میں سے صرف ایک قسم کا غسل مستحب ہوتا اور احادیث تینوں قسم کی وارد ہوتیں جب ہم یہ تسلیم کر رہے ہیں کہ تینوں قسم کے غسل مستحب ہیں تو ان تینوں قسم کے اثبات کے لئے تینوں قسم کی حدیثیں ہونی چاہیئے تھیں۔ ان تین میں اپنی نیت سے تداخل بھی کیا جا سکتا ہے۔ مثلاً ایک شخص نماز جمعہ کے قریب غسل کرتا ہے اور نیت یہ کرتا ہے کہ میں وہ غسل بھی ادا کرنے لگا ہوں جس کی ترغیب احادیث میں صلوٰۃ جمعہ کے لئے دی گئی ہے۔ اور وہ غسل بھی کرتا ہوں جس کی ترغیب یوم جمعہ کے لئے ہے۔ اور سات دن میں ایک مرتبہ غسل کرنے کی جو ترغیب آرہی ہے میں وہ بھی ادا کرنے لگا ہوں ایک غسل سے تینوں کا ثواب مل جائے گا۔

عن عائشۃ رضی اللہ عنہا أن النبی صلی اللہ علیہ وسلم کان یغتسل من اربع الخ[55] و من غسل المیت۔ اس حدیث میں ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم میت کو غسل دینے کے بعد بھی غسل کیا کرتے تھے۔ احادیث میں کہیں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا میت کو غسل دینا ثابت نہیں اس

[1] ص ۱۳۲۱ ج ۱

لئے اس حدیث میں کان یغتسل سے مراد ہے "کان یأمر بالغسل"۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف غسل کی نسبت مجازی ہے۔ بوجہ آمر ہونے کے۔

عن قیس بن عاصم أنہ اسلم فامرہ النبی صلی اللہ علیہ وسلم أن یغتسل بماء وسدر ۵۵۔ اسلام سے پہلے اگر جنابت کی حالت ہو تو غسل کرنا فرض ہے وگرنہ اسلام لانے کے بعد غسل کرنا اکثر کے نزدیک مستحب ہے۔

باب الحیض

حیض کا لغوی معنی لغت میں حیض کا معنی سیلان ہے۔ یعنی بہہ پڑنا کہا جاتا ہے۔ حاض الوادی یعنی سال الوادی۔ فقہاء کا اختلاف ہوا ہے کہ حیض احداث میں سے ہے یا انجاس میں سے ہے دونوں رائیں ہیں۔ جنہوں نے حیض کو انجاس سے شمار کیا وہ حیض کی تعریف یوں کرتے ہیں۔ دمٌ ینفضہ رحم إمرأۃٍ سلیمۃٍ من الداء والصغر اور جن کا مسلک یہ ہے کہ حیض احداث میں سے ہے یعنی نجاست حکمیہ ہے وہ حیض کی تعریف دم سے نہیں کریں گے بلکہ ان کے ہاں حیض کی تعریف یہ ہوگی۔

مانعیۃ شرعیۃ بسبب دمٍ ینفضہ رحم امرأۃ سلیمۃٍ من الداء والصغر عما اشترط فیہ الطھارۃ ومن الصوم والمسجد والقربان۔ یعنی دم مذکور کی وجہ سے وہ شرعی رکاوٹ جس کی وجہ سے بیوی سے وطی کرنا روزہ رکھنا مسجد میں جانا اور تمام وہ کام ناجائز ہوجاتے ہیں جن کے لئے طہارت شرط ہے مثلاً نماز مس مصحف وغیرہ۔ مشہور پہلی تعریف ہے۔ لیکن مختار یہ ہے کہ حیض احداث کے قبیل سے ہے اس لئے اس کی دوسری تعریف ہونی چاہیئے۔ کما جزم بہ صاحب النہایۃ

ممنوعاتِ حیض شریعت میں حیض دس چیزوں سے مانع ہے۔

۱۔ رفعُ الحدث سے مانع ہے یعنی جب تک حیض رہے گا اس کا حدث نہیں اُٹھے گا۔

۲۔ وجوب الصّلوٰۃ سے مانع ہے۔

۳۔ صحۃ الصّلوٰۃ سے مانع یعنی حالت حیض میں نہ نماز پڑھنی صحیح ہے اور نہ ذمہ میں واجب ہوتی ہے

۴۔ صحۃ الصوم سے مانع ہے یعنی حالت حیض میں روزہ رکھنا صحیح نہیں لیکن حیض وجوب صوم سے مانع نہیں ہے حالت حیض میں اگر رمضان کے دن آجائیں۔ تو رمضان کے روزے اس پر واجب ہوجائیں گے لیکن اس وقت ادا کرنا صحیح نہیں۔ بعد میں قضاء کرنا ضروری ہے بخلاف نماز کے کہ وہ اس حالت میں نہ واجب ہوتی ہے نہ صحیح۔ اس لئے اس کی قضاء بھی بعد میں ضروری نہیں۔ خلاصہ یہ کہ حیض نماز کے وجوب اور صحت دونوں سے مانع ہے اور روزے کی صرف صحت سے مانع ہے وجوب سے مانع نہیں۔

۵۔ مسِ مصحف سے مانع ہے۔ ۶۔ قراءتِ قرآن سے مانع ہے۔

۷. کتابت مصحف سے مانع ہے۔ ۸. اعتکاف سے مانع ہے۔

۹. دخول مسجد سے مانع ہے۔ ۱۰. طواف سے مانع ہے۔

ان ممنوعات میں سے بعض اتفاقی ہیں بعض اختلافی۔ کچھ کی تفصیل گذر چکی ہے کچھ کی اب بیان کی جائیگی

عن انس بن مالکؓ قال ان الیہود کانوا اذا حاضت المرأۃ فیہم لم یؤاکلوھا الخ ۵۶

أفلا نجامعھن۔ اس جملہ کے دو مطلب ہو سکتے ہیں۔

۱. مجامعت سے مراد مساکنت ہے۔ اسید بن حضیر اور عباد بن بشر کے عرض کرنے کا مقصد یہ ہے کہ یہودیوں کے اعتراضات سے بچنے کے لئے ہم حالت حیض میں عورتوں کے ساتھ گھروں میں رہنا چھوڑ دیں۔ کیونکہ ان کے ساتھ مساکنت ومؤاکلت وغیرہ کی اجازت ہی ہے واجب تو نہیں۔

۲. مجامعت سے مُراد وطی ہے۔ مطلب یہ ہے کہ یہود تو مؤاکلت ومساکنت وغیرہ کو ناجائز سمجھتے ہیں ہمیں ان کی اجازت دی گئی ہے تو اس پر اعتراضات کرتے ہیں۔ کیا اس کے ردعمل میں ہم ان کو چڑانے کے لئے جماع بھی نہ شروع کردیں۔

فتغیر وجہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اسید بن حضیر اور عباد بن بشر کی اس بات پر ناراضگی کا اظہار فرمایا۔ اگر پہلا مطلب لیا جائے تو ناراضگی کی وجہ یہ ہے کہ مسائل میں یہود کو خوش کرنے کا اہتمام کیوں کیا جائے۔ دوسرے مطلب کی صورت میں ناپسندیدگی کی وجہ یہ ہے کہ کسی کی ضد میں آکر حدود سے تجاوز کرنا اچھی بات نہیں ہے۔ غرضیکہ عمل میں اصل پیش نظر حکم الہٰی ہونا چاہیے نہ کہ کسی کی مخالفت یا موافقت۔

فخرجا فاستقبلتھما ھدیۃ من لبن الی النبی صلی اللہ علیہ وسلم۔ یعنی نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے انداز سے انہوں نے یہ سمجھا کہ آپ ہم پر ناراض ہوگئے اس لئے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس ہدیۃً دودھ آیا تو ان کو بلا کر پلا دیا تاکہ ان کا گمان ختم ہوجائے۔ اس سے معلوم ہوا کہ اگر شاگرد یا مرید کو جھڑکنا پڑجائے یا کسی اور وجہ سے ان کا یہ گمان ہو کہ شیخ ہم سے ناراض ہے تو کسی مناسب طریقہ سے انکی تطییب قلب کردینی چاہیے تاکہ کہیں یہ گمان افادہ واستفادہ میں رکاوٹ نہ بن جائے۔

استمتاع بالحائض کا حکم۔

زوج حالت حیض میں اپنی بیوی سے کس قسم کا استمتاع کرسکتا ہے اور کس قسم کا نہیں کرسکتا۔ حائضہ سے استمتاع کی تین صورتیں ہیں۔

۱ وطی کرنا۔ قبل یا دبر میں یہ بالاجماع حرام ہے۔ وطی فی الدبر تو مطلقاً حرام ہے حیض میں بھی اور طہر میں بھی

اور وطی فی القبل حالت حیض میں حرام ہے اس کا حلال سمجھنے والا کافر ہے اور حرام سمجھ کر اس کا مرتکب فاسق ہے۔

۲۔ مافوق السرۃ اور مادون الرکبہ سے استمتاع بدن کے ننگے ہونے کی حالت میں جائز ہے۔ یہ مسئلہ بھی تقریباً اتفاقی ہے۔ ائمہ اربعہ اور جمہور فقہاء کا یہی مذہب ہے۔ کسی معتد بہ شخصیت کا قول اس کے خلاف نہیں ہاں کسی شخص کو اپنے نفس پر اعتماد نہ ہو خطرہ ہو کہ اگر اس حصہ کو ہاتھ لگایا تو شاید وطی تک پہنچ جاؤں اس صورت میں احتیاط کرنا اور بات ہے لیکن لذاتہٖ استمتاع اس حصہ سے جائز ہے۔

۳۔ مابین الرکبہ والسرۃ سے ماسوا وطی استمتاع کرنا۔ اس میں اختلاف ائمہ ہے۔ امام احمد امام محمد سفیان ثوری اسحٰق کا مذہب یہ ہے کہ وطی فی القبل والدبر کے علاوہ اس حصہ سے فائدہ اٹھانا مباح اور جائز ہے۔ علامہ عینی فرماتے ہیں کہ یہ مذہب دلیل کے لحاظ سے قوی ہے۔ ان حضرات کی دلیل ہے اصنعوا کل شیءٍ الا النکاح یعنی وطی کے علاوہ حائضہ عورت سے ہر استمتاع جائز ہے۔ امام ابوحنیفہ امام شافعی امام مالک اور جمہور فقہاء کا مذہب یہ ہے کہ حالت حیض میں اس حصہ سے استمتاع جائز نہیں۔ امام ابو یوسف سے اس مسئلہ میں دو روایتیں ہیں ایک امام محمد کے ساتھ دوسری جمہور کے ساتھ[1]

جمہور کے دلائل

۱۔ اس باب کی فصل اوّل کی دوسری روایت۔ اس میں حضرت عائشہ رضؓ کے لفظ یہ ہیں وکان یامرنی فاتزر فیباشرنی وانا حائض اس سے معلوم ہوا کہ ماتحت الازار سے رسول اللہ اجتناب فرماتے تھے اس کے علاوہ باقی بدن سے مباشرت کر لیتے تھے۔ ناف اور گھٹنے کے درمیان جو بدن کا حصہ ہے اس کو ماتحت الإزار کہتے ہیں اس کے علاوہ باقی بدن کو مافوق الإزار کہتے ہیں۔

۲۔ اس باب کی فصل ثانی کی دوسری روایت۔ حضرت معاذ بن جبل فرماتے ہیں۔ قلت یارسول اللہ مایحل لی من امرأتی وھی حائض قال مافوق الازار اس سے بھی معلوم ہوا کہ ماتحت الازار سے استمتاع حلال نہیں۔

۳۔ فصل ثالث کی پہلی حدیث اس میں بھی اسی قسم کے سوال کے جواب میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا تشد علیھا ازارھا ثم شانك باعلاھا۔

۴۔ درایت بھی اسی چیز کو مقتضی ہے کہ اس حصہ سے نفع اُٹھانا جائز نہ ہونا چاہیئے۔ اس لئے کہ وطی بالاتفاق حرام ہے اور ران وغیرہ کو ننگے ہونے کی حالت میں ہاتھ لگانا یہ وطی ہو جانے کی علت قریبہ اور داعی قریب ہے من یرتع حول الحمٰی یوشك ان یقع فیہ۔ اور شریعت کا مزاج یہ ہے کہ جب ایک چیز

---

[1] مذاہب از اوجز المسالک ص ۱۳۶ ج ۱

کو حرام کرتی ہے۔ تو اس کے دواعی قریبہ کو بھی حرام کردیتی ہے سدًا للباب۔ بخلاف مافوق الازار کے
کہ داعیِ وطی تو وہ بھی ہے لیکن داعی قریب نہیں بلکہ سبب بعید ہے۔

مجوزین کی دلیل کا جواب

جو حضرات ماتحت الازار سے استمتاع کو جائز کہتے ہیں وہ انس بن مالک کی زیرِ بحث حدیث سے استدلال کرتے ہیں (فصل اوّل کی پہلی حدیث) اس میں یہ جملہ بھی ہے اصنعوا کل شیء الا النکاح۔ نکاح سے مراد وطی ہے۔ معلوم ہوا وطی کے علاوہ ہر قسم کا استمتاع جائز ہے۔ جمہور کی طرف سے اس کے کئی جوابات دیئے گئے ہیں۔

۱۔ یہ حصر اضافی ہے۔ کل شیء میں صرف وہی چیزیں مُراد ہیں جن کا ذکر حدیث میں چلا آرہا ہے پہلے بات یہ چل رہی ہے کہ یہود حائضہ عورت سے مواکلت مخالطت مساکنت وغیرہ نہیں کرتے تھے۔ اس کا ہماری شریعت میں کیا حکم ہے۔؟ جواب میں حضور صلّی اللہ علیہ وسلّم نے ارشاد فرمایا کہ جن چیزوں کے متعلق سوال کر رہے ہو یہ سب جائز ہیں وطی جائز نہیں۔ یہاں ماتحت الازار کی گفتگو کرنا مقصود ہی نہیں۔

۲۔ حدیث کا مطلب یہ ہے کہ تم حائضہ سے ہر معاملہ کر سکتے ہو سوائے وطی اور دواعیِ وطی کے۔ وطی کا ذکر تو صراحتًا کردیا اور دواعیِ وطی حکمًا اس میں آگئے۔ کیونکہ کسی چیز دواعیِ قریبہ اس چیز کے حکم میں ہوتے ہیں۔

۳۔ حدیث کا مطلب یہ ہے کہ حرام بالذات وطی ہی ہے باقی قسموں کا استمتاع حرام بالذات نہیں ہے۔ جمہور بھی ماتحت الازار سے استمتاع کو حرام بالذات نہیں کہتے بلکہ اس کو اس لئے حرام کہتے ہیں کہ یہ وطی کے دواعی قریبہ میں سے ہے۔

الفصل الثانی

عن ابی ھریرۃؓ .... من اتی حائضا او امرأۃ فی دبرھا او کاھنا فقد کفر بما انزل علی محمد ﷺ۔ او امرأۃ فی دبرھا۔ اس سے معلوم ہوا عورت کے ساتھ وطی فی الدبر ناجائز ہے۔ جمہور اہل السنت والجماعت کے نزدیک یہ فعل حرام ہے بعض امامیہ اس کے جواز کے قائل ہوتے ہیں۔ بعض سلف کو بھی اپنے ہمنوا ثابت کرنے کی کوشش کی ہے لیکن حقیقت یہ ہے کہ ان حضرات کی طرف جواز کی نسبت صحیح نہیں۔

حضرت ابن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی بعض روایات سے شبہ پڑتا ہے کہ وہ بھی جواز کے قائل تھے۔ جیسے صحیح بخاری کی روایت ہے حضرت ابن عمرؓ سے آیت فأتوا حرثکم انّٰی شئتم کی تفسیر

کرتے ہوئے فرمایا "یأتیہا فی[1]" فی کا مجرور مذکور نہیں۔ بعض نے کہا فی کا مجرور فرج ہے اور بعض نے کہا اس کا مجرور الدبر ہے۔ اس روایت سے استدلال کیا جاتا ہے کہ ابن عمرؓ بھی اس کے جواز کے قائل ہیں۔ لیکن ایسے خلافِ فطرت فعل کے جواز کی نسبت ان پر افتراء ہے۔ ابن عمرؓ سے اس فعل پر شدید انکار منقول ہے۔ امام طحاوی نے اس مسئلہ پر تفصیلی گفتگو کرتے ہوئے یہ روایت بھی نقل کی ہے کہ ابن عمرؓ سے تمحیض (وطی فی الدبر) کے بارہ میں سوال کیا گیا تو آپ نے فرمایا "وھل یفعل ذلک احد من المسلمین[2]" ایک روایت میں لفظ یوں ہیں۔ "أف أف! ایفعل ذلک مؤمن او قال مسلم[3]"، یعنی کسی مسلمان سے اس قسم کے فعل کا تصور بھی نہیں کیا جا سکتا اس سے معلوم ہوا کہ ابن عمرؓ بھی اس فعلِ بد کے حرام ہونے کے قائل ہیں۔ ابن عمرؓ کی جن روایات سے جواز کا شبہ پڑتا ہے ان سے مراد بھی وطی فی القبل من جانب الدبر ہے[4]۔

قائلینِ جواز اس آیت سے استدلال کرتے ہیں فأتوا حرثکم أنی شئتم اس میں أنی عمومِ مکان کے لئے ہے یعنی جس جگہ چاہو آؤ۔ اس استدلال کا جواب یہ ہے کہ یہاں أنی عمومِ مکان کے لئے نہیں بلکہ عمومِ کیف کے لئے ہے۔ یعنی جس کیفیت سے چاہو آؤ۔ اگر أنی کو عمومِ مکان کے لئے تسلیم کر لیا جائے تو یہ من أین کے معنی میں ہوگا أین کے معنی میں نہیں ہوگا۔ اگر بمعنی أین ہو تو مطلب ہوگا "جہاں چاہو آؤ"، اور بمعنی من أین ہو تو مطلب ہوگا کہ جس طرف سے چاہو آؤ"

رضی نے باوجود شیعہ ہونے کے یہ کہا ہے کہ یہاں أنّٰی من أین کے معنی میں ہے۔ اس آیت کے شانِ نزول سے بھی یہی بات معلوم ہوتی ہے۔ اس لئے کہ اس کا شانِ نزول[5] یہ ہے کہ یہود وطی فی القبل من جانب الدبر کو ناجائز سمجھتے تھے اور کہتے تھے کہ اس سے بچہ احول (بھینگا) پیدا ہوتا ہے۔

---

[1] صحیح البخاری ص ۶۴۹ ج ۲ [2] شرح معانی الآثار ص ۲۲ ج ۲۔ [3] الدر المنثور ص ۲۶۶ ج ۱ بحوالہ نسائی، طحاوی، ابن جریر، دارقطنی۔ [4] قال سالم کذب العبد (نافع) أو أخطأ انما قال لا باس أن یؤتین فی فروجہن من ادبارہن (طحاوی ص ۲۲ ج ۲) روایاتِ موہمہ للجواز نقل کرنے والوں میں سے سب سے اہم نافع ہیں۔ ان سے پوچھا گیا "قد اکثر علیک القول انک تقول عن ابن عمر انہ أفتی أن تؤتی النساء فی أدبارھن"۔ تو نافع نے فرمایا کذبوا علی اس کے بعد نافع نے جو تقریر فرمائی ہے اس سے یہی معلوم ہوتا ہے کہ ابن عمر وطی فی القبل من جانب الدبر کا جواز بتانا چاہتے تھے (طحاوی ۲۲ ج ۲ الدر المنثور ص ۲۶۵ ج ۱ بحوالہ نسائی، طبرانی و ابن مردویہ) [5] روایات شانِ نزول کی تفصیل کے لئے ملاحظہ ہو الدر المنثور ص ۲۶۱، ۲۶۲ ج ۱۔ خود ابن عمرؓ سے بھی اسی قسم کا شانِ نزول منقول ہے (در منثور ص ۲۶۲ ج

ان کی تردید کے لئے یہ آیت نازل ہوئی۔

قرآن کریم کے الفاظ بھی مجوزین کے استدلال کو رد کرتے ہیں۔ اس لئے کہ یہاں لفظ فأتوا حرث کے ساتھ ہے یعنی کھیتی کی جگہ آؤ اور دبر مقام حرث نہیں بلکہ مقام فرث ہے۔

اس زیر بحث حدیث کے علاوہ اور بھی احادیث صحیحہ کثیرہ میں اس فعل سے سخت نہی وارد ہوئی ہے امام طحاوی نے ایسی حدیثوں کو متواتر کہا ہے[۱]

فقد کفر بما أنزل علی محمد ان تین کاموں کے مرتکب کو کافر کہا جا رہا ہے حالانکہ اہلسنت کے نزدیک مرتکب کبیرہ کافر نہیں ہوتا۔ اس قسم کی احادیث کے جوابات کتاب الایمان میں گذر چکے ہیں۔ مثلاً

۱۔ یہ حدیث مستحل پر محمول ہے۔ (یہ جواب صرف پہلے اور تیسرے عمل میں چل سکتا ہے۔ مرتب)

۲۔ تغلیظ پر محمول ہے۔

۳۔ مستقبل کے خطرہ کے اعتبار سے کافر کہہ دیا۔

۴۔ کفر سے مراد کفر عملی ہے کفر اعتقادی مراد نہیں۔

۵۔ کفر سے مراد کفران نعمت ہے۔ یعنی "ما أنزل علی محمد" اللہ کی بہت بڑی نعمت ہے۔ ایسی حرکتیں کرنے والے نے اس نعمت کی ناشکری کی ہے۔

عن ابن عباس .... اذا وقع الرجل باھلہ وھی حائض فلیتصدق بنصف دینار ص۵۶ حالت حیض میں وطی کرنا حرام ہے۔ اگر زوج غلطی کر بیٹھے تو اس پر توبہ و استغفار واجب ہے۔ توبہ و استغفار کے علاوہ اس پر کفارہ بھی واجب ہے یا نہیں؟ اس میں اختلاف ہے۔ امام مالک اور جمہور کا مذہب اور امام شافعی کا قول جدید اور مختار۔ اور امام احمد کی ایک روایت یہ ہے کہ صرف توبہ و استغفار واجب ہے۔ کفارہ اور صدقہ واجب نہیں۔ حسن بصری اوزاعی اسحاق کا مذہب امام شافعی کا قول قدیم اور امام احمد کی ایک روایت یہ ہے کہ توبہ اور استغفار کے ساتھ ساتھ کفارہ اور صدقہ بھی واجب ہے۔ پھر ان حضرات کا مقدار کفارہ میں اختلاف ہوا ہے۔ حسن بصری کے نزدیک غلام آزاد کرنا واجب ہے۔ بعض کے نزدیک دینار یا نصف دینار صدقہ کرنا واجب ہے[۲]

---

[۱] تفصیل کے لئے ملاحظہ ہو۔ طحاوی ص ۲۳، ۲۴ ج ۱ و الدر منثور ص ۲۶۴، ۲۶۵ ج ۱۔

[۲] شرح صحیح مسلم للنووی ص ۱۴۱ ج ۱۔

قائلین وجوب کفارہ زیر بحث اور اس کے بعد والی حدیث سے استدلال کرتے ہیں۔ اس حدیث میں ہے۔ اذا وقع الرجل باھلہ وھی حائض فلیتصدق بنصف دینار جمہور کی طرف سے اس کا جواب یہ ہے کہ امر استحباب کے لیئے ہے۔ مصلحت اس میں یہ ہے کہ اس گناہ کے کرنے سے غضب خدا اترتا ہے اور صدقہ کے کرنے سے اللہ کا غضب دور ہوتا ہے۔ یہ صدقہ مکمل توبہ بن جائے گا۔

وعنہ .... اذا کان دما احمر فدینارٌ و اذا کان دما اصفر فنصف دینار ص۵۶

اس حدیث میں ہے کہ اگر حیض کا خون سُرخ ہونے کی صورت میں وطی ہو جائے تو ایک دینار صدقہ دیا جائے اور اگر زرد ہونے کی صورت میں وطی ہو جائے تو نصف دینار صدقہ دیا جائے۔ اس فرق کی علماء نے مختلف وجہیں بیان فرمائیں۔

بعض نے یہ فرمایا کہ ابتداء حیض میں خون احمر ہوتا ہے اس حالت میں وطی زیادہ مضر کا باعث بنتی ہے اس لیئے صدقہ زیادہ واجب کیا۔ دم اصفر عام طور پر حیض کے آخری دنوں میں ہوتا ہے اس حالت میں وطی کا ضرر پہلے سے کم ہوتا ہے اس لیئے صدقہ کی مقدار بھی کم کردی گئی۔ بعض کے وجہ فرق یہ بیان کی ہے کہ دم احمر چونکہ شروع حیض میں ہوتا ہے اس وقت جواز وطی کا زمانہ یعنی طہر کا زمانہ قریب ہی ہوتا ہے۔ آدمی وطی کرنے میں معذور نہیں بخلاف دم اصفر ہونے کی حالت کے یہ عام طور پر حیض کے آخری دن ہوتے ہیں جن میں جواز وطی کا زمانہ دور ہو چکا ہوتا ہے اس لیئے یہ کسی قدر معذور ہو چکا ہے۔ اس لیئے دونوں حالتوں میں مقدار صدقہ میں فرق کر دیا گیا ہے۔ وَاللہ اعلم بالصواب۔

عن عائشہ قالت کنت اذا حضت نزلت عن المثال علی الحصیر فلم نقرب رسول اللہ۔ ص۵۶

پہلے روایات سے رسول اللہ صلّی اللہ علیہ وسلّم کا بیویوں سے حالتِ حیض میں مؤاکلت، مشاربت، اور مباشرت (مافوق الازار سے) کرنا معلوم ہو چکا ہے۔ اس روایت میں حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا فرماتی ہیں کہ ہم اس حالت میں نبی کریم صلّی اللہ علیہ وسلّم کے قریب بھی نہیں جاتی تھیں۔ یہ حدیث بظاہر روایاتِ سابقہ سے متعارض ہے۔ اس کے دو حل ہو سکتے ہیں۔

۱۔ یہ اس وقت کی بات ہے جبکہ مؤاکلت۔ مشاربت۔ مضاجعت وغیرہ کا جواز نازل نہیں ہوا تھا۔

۲۔ قریب نہ جانے سے مراد یہ ہے کہ مجامعت کے لئے قریب نہیں جاتی تھیں۔

باب المستحاضۃ

مستحاضہ اور استحاضہ کے متعلق چند امور بیان کرنے کی ضرورت ہے ان کو مختلف فوائد کی شکل میں پیش کیا جاتا ہے۔

ف ۱ استحاضہ کی لغوی بحث

استحاضہ باب استفعال کا مصدر ہے۔ اس کا مجرد حیض ہے۔ اسی پر حروف زائد کر کے استفعال بن گیا۔ باب استفعال میں جو سین تار کی زیادتی ہوتی ہے اس کے مختلف خواص ہوتے ہیں۔ یہاں یہ زیادتی دو معنیٰ کے لیے ہو سکتی ہے۔ یا یہ زیادتی مبالغہ کے لئے۔ حیض کا معنیٰ ہے سیلان۔ اور استحاضہ کا معنی ہوگا کثرتِ سیلان۔ یا یہ زیادتی تحوّل کے لئے ہے۔ یعنی یہ زیادتی اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ یہ خون ایک نوع سے نکل کر دوسری نوع میں بدل چکا ہے پہلے اور قسم کا خون تھا۔ اور اس کا حکم اور تھا۔ اب اس کی نوعیت اور حکم بدل چکے ہیں۔

تنبیہ استحاضہ سے اس معروف معنیٰ میں جب بھی صیغے استعمال ہوں گے اسم مفعول یا مجہول کے صیغے استعمال ہوں گے۔ اس معنی میں اسم فاعل کا صیغہ اور معروف کے صیغے استعمال نہیں ہوتے۔ اگر یہ کہنا ہو کہ یہ عورت استحاضہ والی ہے تو یوں کہیں گے۔ امرأۃٌ مستحاضۃٌ یوں نہیں کہیں گے امرأۃ مستحیضۃٌ اگر ماضی یا مضارع کے صیغے کے ساتھ اس معنیٰ کا ذکر کرنا پڑے تو یوں کہیں گے اُسْتُحِیْضَتِ الْمَرْاَۃ یا تُسْتَحَاضُ الْمَرْاَۃُ یوں نہ کہیں اِسْتَحَاضت المرأۃ یا تَسْتَحِیض المرأۃُ۔

ف ۲ استحاضہ کا اصطلاحی معنی

استحاضہ کا اصطلاحی معنیٰ معروف ہے حیض و نفاس کے علاوہ جو خون عورت کی قبل سے آتا ہے وہ استحاضہ کہلاتا ہے۔ مشہور[لہ] رائے کے مطابق یہ خون رحم کا خون نہیں ہوتا۔ کسی رگ کا خون ہوتا ہے۔ حیض و نفاس

لہ مشہور رائے اس لئے کہدیا گیا ہے کہ شاہ ولی اللہ رح کی رائے یہ ہے کہ دم استحاضہ بھی رحم ہی سے آتا ہے۔ فرق اتنا ہے کہ جو خون معتاد اور طبعی ہوتا ہے وہ حیض کہلاتا ہے اور جو خون معتاد اور طبعی نہیں ہوتا بلکہ فساد مزاج کی وجہ سے آتا ہے وہ استحاضہ ہوتا ہے آتے دونوں رحم سے ہی ہیں۔ اطباء کی رائے بھی یہی ہے۔ باقی حدیث میں جو کہا گیا ہے "انما ذلک عرق" اسکا مطلب یہ ہے کہ کبھی کبھی یہ خون کسی رگ کا بھی ہوتا ہے یہ بھی ایک سبب ہے استحاضہ کا۔ اس کے اور سبب بھی ہو سکتے ہیں۔ اس کی تائید مسند احمد کی روایت سے ہوتی ہے جس میں

(اگلے صفحہ پر ملاحظہ فرمائیں)

کا خون رحم سے آتا ہے۔

ف ۳ حکم استحاضہ

پہلے گذر چکا ہے کہ حیض دس چیزوں سے مانع ہے وطی کے علاوہ باقی سب امور میں ائمہ کا اتفاق ہے کہ استحاضہ ان چیزوں سے مانع نہیں۔ وطی کے علاوہ باقی سب مسائل میں مستحاضہ عورت بالاجماع طاہرات کے حکم میں ہے۔ وطی کے بارے میں اختلاف ہے۔

امام ابوحنیفہ، امام مالک، امام شافعی، اور جمہور فقہاء کا مذہب یہ ہے کہ استحاضہ وطی سے بھی مانع نہیں حالتِ استحاضہ میں بیوی سے مطلقاً وطی جائز ہے۔ امام احمد کی اس مسئلہ میں تین روایتیں ہیں۔ (۱) جمہور کے مطابق یعنی مطلقاً جواز وطی (۲) اگر زمانۂ استحاضہ طویل ہو جائے تو اس سے وطی جائز ہے، ورنہ نہیں۔ (۳) اگر زوج کو یہ خطرہ ہو کہ اگر استحاضہ کی وجہ سے وطی نہ کی تو بدکاری میں مبتلا ہو جاؤں گا، تو وطی جائز ہے ورنہ نہیں۔

ف ۴ مستحاضہ کی اقسام

حنفیہ کے نزدیک مستحاضہ کی تین قسمیں ہیں۔ (۱) مبتدءۃ (۲) معتادۃ (۳) متحیرہ

مبتدأہ۔ اس مستحاضہ عورت کو کہتے ہیں جس کو بالغ ہوتے ہی ایسا خون شروع ہوا کہ اکثر مدت حیض گذرنے پر بھی بند نہیں ہو رہا۔

معتادہ۔ اس مستحاضہ عورت کو کہتے ہیں جس کے حیض کے دن مقرر ہوں اور اسے یاد ہوں۔ امام ابو یوسف کے نزدیک عادت کا ثبوت اور انتقال ایک مرتبہ سے بھی ہو جاتا ہے۔ مثلاً ایک عورت ایک مرتبہ چھ دن حیض آیا۔ یہی اس کی عادت سمجھی جائے گی۔ اور اگر اگلے ماہ آٹھ دن خون آگیا تو کہا جائے گا کہ اس کی عادت منتقل ہو گئی، چھ کی بجائے آٹھ دن بن گئی۔ طرفین کے نزدیک عادت کا ثبوت اور انتقال کم از کم مرتبین سے ہوتا ہے۔

متحیرہ۔ اس مستحاضہ عورت کو کہتے ہیں جس کی کوئی عادت مقرر نہ ہو یا مقرر تھی یاد نہ رہی ہو اور اس کا خون دس دن سے زیادہ مسلسل چل رہا ہے۔ متحیرہ کو ضالہ اور مُضِلّہ اور مضَلَّلہ بھی کہتے ہیں۔ اضلال کی تین قسمیں ہیں۔

۱۔ اضلال بالعدد۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ اس کو اپنے حیض کے دنوں کی گنتی بھول گئی ہے۔ یہ یاد ہے کہ مہینہ میں کتنے دن حیض آتا تھا۔

(بقیہ) یہ لفظ ہیں "فانما ذلک رکضة من الشیطان أو داء عرض لها" (وکذا اخرجہ الدارقطنی والحاکم والبیهقی) اس سے معلوم ہوا کہ استحاضہ کبھی رگ پھٹنے کی وجہ سے آتا ہے اور کبھی کسی بیماری فسادِ مزاج وغیرہ کی وجہ سے رحم سے آتا ہے۔ (کذا فی معارف السنن ص ۴۰۹ ج ۱)

۲۔ اضلال بالمقام اس کی صورت یہ ہے کہ اپنے حیض کے دنوں کی گنتی تو یاد ہو لیکن یہ یاد نہ ہو کہ مہینہ کے کس حصہ میں حیض آتا تھا مثلاً یہ تو یاد ہے کہ میری عادت پانچ دن تھی لیکن یہ یاد نہیں کہ وہ پانچ دن مہینے کی کون سی تاریخوں میں ہیں

۳۔ اضلال بالعدد والمقام جمیعاً یعنی نہ حیض کے ایام کی گنتی یاد ہے نہ یہ یاد کہ مہینے کے کس حصہ میں تھے۔

مبتدئہ کا حکم:۔ مبتدئہ کا حکم یہ ہے کہ جس دن سے خون شروع ہوا ہے اس دن سے لے کر دس دن تک حیض شمار ہوگا مہینہ کے باقی دن استحاضہ ہر مہینہ میں اسی طرح دس دن حیض اور باقی استحاضہ شمار کرتی رہے۔

معتادہ کا حکم:۔ معتادہ کا حکم یہ ہے کہ جو دن حیض کی عادت کے ہیں اتنے دن حیض شمار ہو ہوگا باقی استحاضہ۔

متحیرہ کا حکم:۔ مستحاضہ متحیرہ کے احکام نہایت دقیق ہیں صاحب بحر وغیرہ نے ان پر گفتگو کی ہے بعض علماء نے مستقل رسائل بھی لکھے ہیں۔ صاحب درمختار کی تحریر کی روشنی میں علامہ شامی کی توضیح کو سامنے رکھتے ہوئے ایک جامع اور آسان ضابطہ یہ ہے کہ متحیرہ عورت تحرّی کرے کہ یہ حیض کا وقت ہے یا طہر کا وقت ہے اگر اس کا ظن غالب یہ ہو کہ یہ وقت حیض کا ہے تو نماز چھوڑ رکھے۔ حیض کے احکام چلائے اگر اس کا ظن یہ ہو کہ یہ طہر کا وقت ہے تو اپنے آپ کو طاہرہ سمجھتی ہوئی نماز روزہ کرے۔ شریعت نے ایسے مقام میں ظن کو واجب العمل قرار دیا ہے اگر تحرّی کرنے سے کسی شق کا ظن نہ ہو نہ حیض کا نہ طہر کا بلکہ تردّد ہو کہ نہ معلوم یہ وقت حیض کا ہے یا طہر کا تو ایسی متردّدات کے بارے میں تفصیل یہ ہے کہ اس پر تین قسم کے وقت آئیں گے۔

پہلی قسم۔ وہ وقت جس میں اس کو حیض ہونے کا یقین ہو۔ **دوسری قسم۔** وہ وقت جس میں طہر ہونے کا اس کو یقین ہو۔ **تیسری قسم۔** یہ کہ اس کو حیض یا طہر ہونے میں تردّد ہے پھر اس وقت تردّد کی دو قسمیں ہیں۔ ایک یہ کہ اس کو دخول فی الحیض میں تردّد ہے دوسرے یہ کہ اس کو خروج من الحیض میں تردّد ہو پہلی دو یقین والی صورتوں کا حکم تو ظاہر ہے کہ حیض ہونے کا یقین ہے تو نماز وغیرہ سے رکتی رہے اور جب طہر ہونے کا یقین ہے تو اپنے آپ کو طاہرہ سمجھتی ہوئی نماز روزہ کرتی رہے تردّد والی صورت میں اگر دخول فی الحیض میں تردّد ہے تو بدستور نمازیں پڑھتی رہے جب تک کہ حیض کی تاریخ آجانے کا یقین یا ظن نہ ہو اور تردّد فی الخروج من الحیض والی صورت کا حکم یہ ہے کہ ان دنوں میں ہر نماز کے وقت غسل کرے اور نماز پڑھے یعنی پانچوں نمازوں کے لئے پانچ غسل کرے۔ غسل اس لئے کرنا ہے کہ اس کو تردّد

ہے کہ شاید ابھی میں حیض سے نکلی ہوں۔ شاید اسی وقت میرا حیض منقطع ہوا ہے۔

مثلاً ایک مستحاضہ کو اتنا تو یاد ہے کہ میری حیض کی عادت استحاضہ سے پہلے پانچ دن تھی۔ لیکن وہ پانچ دن کون سے ہیں اس میں تردد ہے ایک خیال یہ ہے کہ میرا حیض ایک تاریخ سے پانچ تاریخ تک ہوتا تھا۔ کچھ خیال یہ ہے کہ دو سے لے کر چھ تک ہوتا تھا۔ ایک خیال یہ آرہا ہے کہ شاید تین تاریخ سے سات تک حیض آیا کرتا تھا۔ سات تاریخ سے لے کر یکم تک اس کو یقین ہے کہ استحاضہ سے پہلے یہ میرے طہر کے دن ہوا کرتے تھے۔ ان دنوں میں تو اب بھی طہر کے احکام جاری ہوں گے تین، چار اور پانچ تاریخ کے بارہ میں یقین ہے کہ یہ میرے حیض کی تاریخیں ہیں۔ ان تاریخوں میں حیض کے احکام چلائے۔ ایک دو اور چھ سات اس کے تردد کے دن ہیں۔ ایک دو تاریخ میں دخول فی الحیض میں تردد ہے۔ پتہ نہیں حیض شروع ہوا ہے یا نہیں؟ ان دنوں میں معمول کے مطابق وضو کر کے نماز پڑھتی رہے غسل کی ضرورت نہیں اس لئے کہ غسل اس وقت ہوتا ہے جبکہ انقطاعِ حیض کا خطرہ ہو۔ چھ اور سات تاریخ کو تردد ہے کہ پتہ نہیں میرا حیض ختم ہوا یا نہیں۔ ہر نماز کے وقت شبہ ہے انقطاعِ حیض کا اور انقطاعِ حیض پر غسل ضروری ہوتا ہے اس لئے غسل کر کے نمازیں پڑھتی رہے۔

ف ۵ تمییز بالالوان کی بحث

حنفیہ کے نزدیک مستحاضہ کی تین ہی قسمیں ہیں۔ جن کی ضروری وضاحت بیان ہو چکی ہے۔ ائمہ ثلٰثہ کے نزدیک مستحاضہ کی ایک اور قسم ممیزہ بھی ہے۔ متمیزہ ان کے ہاں وہ مستحاضہ ہے جس کے حیض اور استحاضہ کے دنوں میں خون کے رنگوں کے ذریعہ تمییز کی جا سکے۔ ان کے ہاں یہ بات بطور ضابطہ مقرر ہے کہ فلاں رنگ کا خون آئے تو حیض شمار ہوگا اور فلاں رنگ کا ہو تو استحاضہ ہے۔ یہ حضرات تمییز بالالوان کو بطور ضابطہ معتبر مانتے ہیں۔ حنفیہ کے ہاں تمییز بالالوان کا بطور ضابطہ کوئی اعتبار نہیں۔ ہمارے نزدیک اصل مدار عادت ہے۔ اگر عادت یاد ہو تو معتادہ کے احکام جاری ہوں گے ورنہ مبتداۃ یا متحیرہ کے۔

حنفیہ کے دلائل

بہت سی احادیث صحیحہ میں ہے کہ جب آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے سامنے کسی عورت کے استحاضہ کا ذکر کیا گیا تو آپ نے رنگوں کی تفصیل پوچھنے کے بغیر عادت کے دنوں کو مدارِ حکم قرار دیا مثلاً

۱ مشکوٰۃ باب استحاضہ کی فصل ثانی کی دوسری روایت اس میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد واضح ہے۔ فقال لتنظر عدد اللیالی والایام التی کانت تحیضھن من الشھر قبل أن یصیبھا الذی أصابھا فلتترك الصلوۃ قدر ذلك من الشھر (الحدیث)

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس عورت سے اس کے خون کے رنگ نہیں پوچھے نہ رنگوں کی تحقیق کا حکم دیا۔ بلکہ یہ فرمادیا کہ غور کرلے استحاضہ شروع ہونے سے پہلے مہینہ میں کتنے دن حیض تھا۔ اب اتنے دن حیض کے سمجھا کرے باقی استحاضہ کے صرف عادت کا اعتبار فرمایا ہے۔

۲۔ اسی کے ساتھ والی حدیث اس میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا مستحاضہ کے بارے میں یہ ارشاد ہے تدع الصلوٰۃ ایام اقرائہا التی کانت تحیض فیہا ثم تغتسل و تتوضأ عند کل صلوٰۃ وتصوم و تصلی۔ اس میں بھی صرف اعتبار عادت کا حکم دیا گیا ہے۔ الوان کے بارے میں کچھ نہیں فرمایا۔ اگر تمیز بالالوان بطور ضابطہ معتبر ہوتا تو ضرور ارشاد فرماتے۔

قائلین تمیز بالالوان کی دلیل ان حضرات کی دلیلیں دو قسم کی ہیں۔

۱۔ وہ حدیثیں جن میں حیض کی آمد و رفت کو اقبال و ادبار کے عنوان سے ذکر کیا گیا ہے۔ مثلاً فصل اوّل کی پہلی روایت فاذا اقبلت حیضتک فدعی الصلوٰۃ و اذا ادبرت فاغسلی عنک الدم ثم صلی۔ یہ حضرات اقبلت حیضتک کا معنیٰ یہ بیان کرتے ہیں کہ جب حیض کے رنگوں والا خون آنے لگ جائے اور ادبرت کا اس کے مقابلہ میں معنیٰ یہ ہوگا کہ جب حیض کے رنگوں والا خون جاتا رہے۔ غرضیکہ یہ حضرات حیض کے اقبال و ادبار سے مراد اقبال و ادبار باللون لیتے ہیں۔

۲۔ بعض حدیثوں میں بالتصریح رنگوں کا ذکر ہے مثلاً فصل ثانی کی پہلی روایت میں ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فاطمہ بنت ابی حبیش کو فرمایا تھا۔ اذا کان دم الحیض فانہ دم اسود یعرف (الحدیث) اس میں رنگ کی تصریح ہے اور اس کا اعتبار فرمایا گیا ہے۔

جواب حنفیہ یہ کہتے ہیں کہ کوئی ایسی حدیث موجود نہیں جو سند کے لحاظ سے صحیح بھی ہو اور تمیز بالالوان کے بطور ضابطہ معتبر ہونے پر صراحۃً دلالت بھی کرتی ہو۔ جب ایسی کوئی حدیث موجود نہیں جو سنداً صحیح اور اس باب میں صریح ہو اور اس کے بالمقابل اعتبار عادت پر دلالت کرنے والی حدیثیں صحیح بھی اور صریح بھی ہیں۔ اس لئے ہم اس باب میں ضابطہ اعتبار عادت کو بنائیں گے تمیز بالالوان کو ضابطہ ماننے سے معذور ہیں۔ قسم اول کی جو حدیثیں ان حضرات نے پیش کی ہیں وہ سند کے لحاظ سے صحیح ہیں، لیکن تمیز بالالوان پر ان کی دلالت صریح نہیں اس لئے کہ اس کا جو معنیٰ ان حضرات نے کیا ہے۔ وہ متعین نہیں۔ اقبال و ادبار کا معنیٰ دوسرا بھی ہو سکتا ہے۔ اقبال حیض کا معنیٰ ہے عادت حیض کے دنوں کا آجانا اور ادبار کا معنیٰ ہے عادت حیض کے دنوں کا چلے جانا۔ جب یہ معنیٰ بھی محتمل ہے پھر اس

سے تمیز باللون ثابت کرنے کیلئے کیسے استدلال کیا جا سکتا ہے؟ بلکہ یہ دوسرا معنیٰ راجح ہے۔ اس لئے کہ بخاری شریف کی ایک روایت میں یہ لفظ ہیں اذا اقبلت حیضتك فاترکی الصلوٰۃ اس کے بعد ارشاد فرمایا و اذا ذھب قدرھا فاغسلی عنك الدم یہاں ادبار کی جگہ اذا ذھب قدرھا ارشاد فرمایا یعنی جب ایامِ حیض کی مقدار جاتی رہے۔ اور جب ادبار کا معنیٰ یہ ہے کہ حیض کی عادت کے دنوں کا چلے جانا تو اس کے مقابلے میں اقبلت کا یہی معنیٰ ہوگا۔ یعنی ایامِ حیض کا آجانا۔

دوسری قسم کی روایتیں گو تمیز باللون پر صراحۃً دال ہیں مگر یہ حدیثیں صحیح نہیں۔ "فانہ دم اسود یعرف" والی حدیث پر محدثین نے شدید کلام کیا ہے۔ ابوحاتم نے اس کو منکر کہا ہے۔ ابن القطان نے منقطع کہا ہے۔ بیہقی نے اپنی سنن کبریٰ میں اس میں اضطراب بیان کیا ہے[1]۔ امام نسائی اور امام ابوداؤد نے بعض علل کی طرف اشارات کئے ہیں[2] اس لئے دین کے اتنے اہم مسئلہ میں یہ حدیث قابلِ استدلال نہیں ہے۔ سند کی حالت سے قطع نظر کرکے اس میں اگرچہ رنگ کا ذکر تو صراحۃً ہے لیکن اسکی تصریح نہیں کہ یہاں رنگ کا اعتبار بطور ضابطہ کے کیا گیا ہے۔ اگر ضابطہ بتانا مقصود ہوتا تو وہ تمام رنگ تفصیل سے بتائے جاتے جو حیض کے شمار ہوتے ہیں۔ تب ہی ضابطہ واضح ہو سکتا ہے۔ ان گذارشات سے یہ بات واضح ہوگئی کہ تمیز باللون کے ضابطہ ہونے پر کوئی صحیح صریح حدیث دال نہیں۔ اس لئے حنفیہ نے حیض اور استحاضہ میں رنگوں کے ساتھ فرق نہیں کیا۔

وجوہ ترجیح

۱۔ تمیز باللون کا بطور ضابطہ معتبر ہونا کسی صحیح صریح حدیث سے ثابت نہیں۔

۲۔ بہت سی عورتوں نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے سامنے اپنے استحاضہ کا ذکر کیا تو آپ نے خون کی رنگت پوچھے بغیر اعتبارِ عادت کا حکم دیا۔

۳۔ اعتبارِ عادت کی دلالت مقصود پر زیادہ قوی ہے تمیز باللون کی دلالت سے۔ اس لئے کہ کبھی تمیز باللون کی دلالت سب کے نزدیک باطل ہو جاتی ہے۔ مثلاً ان حضرات کے نزدیک کالا رنگ دمِ حیض کا ہے۔ جب کالے رنگ کا خون آتا رہے اور اکثرِ مدتِ حیض سے تجاوز کر جائے تو اب رنگوں کے ذریعے سے حیض اور استحاضہ میں فرق نہیں کیا جا سکتا۔ تمیز باللون کی دلالت ان کے ہاں بھی ٹوٹ گئی۔ بخلاف اعتبارِ عادت کے کہ اس کی دلالت کبھی بھی نہیں ٹوٹتی۔

---

[1] اقوالِ جرح دیکھئے معارف السنن ص ۴۱۴ ج ۱

[2] سنن نسائی (ص ۴۵ ج ۱) اور سنن ابی داؤد (ص ۴۳ ج ۱) میں ہے کہ محمد بن المثنیٰ کے شیخ ابن ابی عدی نے جب یہ حدیث اپنی یادداشت سے سنائی تو اسے مسندِ عائشہ قرار دیا اور جب دیکھ کر سنائی مسندِ فاطمہ بنت ابی حبیش قرار دیا۔ اس حدیث کی علل کی مزید تفصیل ملاحظہ ہو بذل المجہود ص ۱۷۰ و ۱۸۴ ج ۱)

۴۔ اعتبارِ عادت کسی وقت ان حضرات کو بھی مجبوراً کرنا پڑتا ہے۔ جیسا کہ ان کی جزئیات فقہ سے واضح ہے تو عادت کا اعتبار کرنا فی الجملہ امر اجماعی ہے۔ بخلاف تمیز باللون کے کہ اس کا اعتبار کرنا امر اجماعی نہیں ہم کبھی بھی باللون پر مجبور نہیں ہوں گے۔

۵۔ مؤطا امام مالک میں روایت ہے کہ عورتیں اپنے کرسف (حیض کے چیتھڑے) ڈبیہ میں بند کر کے حضرت عائشہ رضؓ کی خدمت میں بھیجا کرتی تھیں تاکہ دیکھ کر یہ فیصلہ کریں کہ یہ خون حیض کا ہے یا استحاضہ کا تاکہ اسی کے مطابق نماز روزہ کریں۔ حضرت عائشہ رضؓ فرمایا کرتی تھیں "لاتعجلن حتی ترین القصة البیضاء[۱]" مقصد ان کا یہ تھا جب تک خالص سفیدی نہ آئے اس وقت اپنے آپ کو حائضہ ہی سمجھو۔ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی یہ روایت امام بخاری نے بھی اپنی صحیح میں تعلیقاً صیغۂ جزم کے ساتھ ذکر کی ہے[۲]۔

اسی قسم کی روایت ابن ابی شیبہ نے اپنے مصنف میں حضرت اسماء بنت ابی بکر سے بھی ذکر کی ہے۔ حضرت اسماء کے لفظ یہ ہیں اعتزلن الصلوٰۃ ما رآیتن ذلک حتی لا ترین الا البیاض خالصا[۳] ان روایتوں سے معلوم ہوا کہ حیض کا خون خالص سفیدی کے علاوہ ہر رنگ کا ہو سکتا ہے۔ معلوم ہوا کہ حضرت عائشہ رضؓ اور حضرت اسماء تمیز بالالوان کی قائل نہیں۔ ظاہر ہے ایسے مسئلہ میں حضرت عائشہ رضؓ سے بہتر تحقیق کون کر سکتا ہے۔

ف ۶

مستحاضہ کیلئے نماز پڑھنے کا طریقہ

مستحاضہ کے بارے میں حدیث کی روایات مختلف آ رہی ہیں بعض روایتوں میں ہے تتوضا لکل صلوٰۃ اور بعض روایتوں میں ہے۔ تتوضا لوقت کل صلوٰۃ۔ بعض روایتوں میں ہے تجمع بین الصلوٰتین بغسل واحد۔ اس کی صورت یہ ہے کہ ظہر اور عصر دونوں نمازوں کے لئے ایک غسل کرے مغرب اور عشاء کیلئے ایک غسل کرے۔ فجر کے لئے ایک غسل کرے۔ پانچ نمازوں کے لئے تین غسل کرے۔ بعض روایتوں میں تغتسل لکل صلوٰۃ ہے بظاہر ان احکام میں اختلاف ہے۔ یہاں ایک تو احادیث میں تطبیق کی ضرورت ہے دوسرے مذاہب بیان کرنے ہیں ——

---

[۱] مؤطا امام مالک ص ۴۲ ج ۱ [۲] صحیح بخاری ص ۴۶ ج ۱

[۳] مصنف ابن ابی شیبہ ص ۹۴ ج ۱

متحیرہ کے علاوہ باقی ہر مستحاضہ عورت کے بارے میں ائمہ اربعہ اور جمہور کا اتفاق ہے کہ اس پر صرف ایک غسل واجب ہے یعنی انقضاء حیض کے وقت۔ اس کے بعد اس پر کوئی غسل فرض نہیں۔ وضو کے بارے میں اختلاف ائمہ ہے۔ امام مالک کا مذہب یہ ہے کہ استحاضہ کی وجہ سے مستحاضہ کا وضو نہیں ٹوٹتا۔ ان کے نزدیک دم استحاضہ کا خروج موجب وضو نہیں ہے۔ جن روایتوں میں وضو کرنے کا حکم آرہا ہے وہ امام مالک کے نزدیک استحباب پر محمول ہیں۔

ائمہ ثلثہ کے نزدیک دم استحاضہ کا خروج ناقض وضو ہے۔ اس کو وضو کرنا پڑے گا۔ پھر ان حضرات کا آپس میں اختلاف ہوا کہ ہر نماز کیلئے وضو کرے یا ہر وقت نماز کے لئے شافعیہ کا مذہب یہ ہے کہ ہر نماز کے لئے وضو کرے۔ اگر ایک وقت میں کئی فرض نمازیں پڑھنی پڑیں تو اتنے ہی وضو کرنے پڑیں گے ـــــ حنفیہ اور حنابلہ کے نزدیک ہر وقت صلوٰۃ کے لئے ایک وضو کرے۔ اس وقت میں اسی وضو سے جتنی چاہے نمازیں پڑھے۔

مستحاضہ کو وضوء کرنے کا حکم بہت سی حدیثوں میں وارد ہوا ہے۔ ان میں سے ایک حدیث اس باب کی فصل ثانی میں بروایت عدی بن ثابت عن ابیہ عن جدہ مذکور ہے۔ اس میں لفظ ہیں " وتتوضاء

لہ قال ابن قدامۃ فی المغنی (ص ۳۴۱ ج ۱) قال مالک لا یجب الوضوء علی المستحاضۃ روی ذلک عن عکرمۃ وربیعۃ وقال ایضاً (ص ۳۶۶ ج ۱)، وقال عکرمۃ وربیعۃ ومالک إنما علیہا الغسل عند انقضاء حیضتہا ولیس لاستحاضۃ وضوء" وروی ابو داؤد فی سننہ (ص ۴۳ ج ۱) عن ربیعۃ انہ کان لا یری علی المستحاضۃ وضوءًا عند کل صلوٰۃ إلا ان یصیبہا حدث غیر الدم فتوضأ، ثم قال ابو داؤد: ہذا قول مالک یعنی ابن انس۔ وقال النووی فی شرح صحیح مسلم (ص ۱۵۲ ج ۱): وقال ربیعہ ومالک وداؤد دم الاستحاضۃ لا ینقض الوضوء فإذا تطہرت فلہا ان تصلی بطہارتہا ماشاءت من الفرائض الی ان تحدث بغیر الاستحاضۃ وممن ذکر استحباب الوضوء للمستحاضۃ وعدم وجوبہ علیہا عند مالک ابن رشد فی بدایۃ المجتہد (ص ۴۳ ج ۱) والحافظ فی فتح الباری (ص ۳۱۰ ج ۱) وابن حزم فی المحلی والقاضی عیاض (أمانی الأحبار ص ۸۸ ج ۲) وکذا ذکرہ شیخ الحدیث السہارنفوری فی أوجز المسالک (ص ۱۵۹ و ۱۶۰ ج ۱) وکذا ذکرہ فی حاشیۃ علی الکوکب (ص ۷۵ ج ۱) وقال ابن عبدالبر فی " الکافی فی فقہ اہل المدینۃ المالکی" (ص ۱۸۹ ج ۱۔) " وتتوضأ لکل صلوٰۃ، ولیس ذلک علیہا عند مالک بواجب ویستحسنہ لہا وعند غیرہ من اہل المدینۃ ہو واجب علیہا"۔

عند کل صلوٰۃ وتصوم وتصلی" اس قسم کی اور بھی بہت سی روایات ہیں جن میں مستحاضہ کو نماز سے پہلے وضوء کا حکم دیا گیا۔ اس قسم کی احادیث کی تخریج ترمذی، ابوداؤد، ابن ماجہ، دارمی، طحاوی اور دیگر بہت سے محدثین نے کی ہے۔ ایسی حدیثوں سے جمہور وجوبِ وضوء پر استدلال کرتے ہیں۔ امام مالک ایسی حدیثوں کو استحباب پر محمول کرتے ہیں۔

پھر جن احادیث میں مستحاضہ کو وضوء کا حکم دیا گیا ان کے الفاظ تین طرح کے ہیں۔(۱) بعض روایتوں میں لفظ ہیں تتوضأ لکل صلوٰۃ[1] (۲) بعض روایتوں میں ہے تتوضأ عند کل صلوٰۃ[2] (۳) بعض روایتوں میں "تتوضأ لوقتِ کل صلوٰۃ[3] کے لفظ ہیں۔ پہلی قسم کی روایات میں دو احتمال ہیں ایک یہ کہ لام اپنے اصلی معنی پر ہو دوسرا یہ کہ لام توقیت کے لئے ہو شافعیہ پہلا احتمال لے کر اپنے موقف پر استدلال کرتے ہیں کہ ہر نماز کے لئے وضوء واجب ہے۔ دوسری اور تیسری قسم کی روایات اس بات میں صریح ہیں کہ ہر وقت نماز کے لئے وضوء ضروری ہے

ان روایات سے حنفیہ استدلال کرتے ہیں حنفیہ کے ہاں پہلی قسم کی روایات میں لام توقیت پر محمول ہے جیسے قرآن کریم میں ہے۔ اقم الصلوٰۃ لدلوک الشمس۔ دوسری تیسری قسم کی روایات حنفیہ کے نزدیک مفسّر ہوں گی پہلی قسم کی روایات کے لئے۔ اس لئے کہ اگر لام کو توقیت پر محمول نہ کیا جائے تو دوسری اور تیسری قسم کی روایات کا ترک لازم آئے گا اور اگر اس کو توقیت پر محمول کر لیا جائے تو ہر قسم کی روایات پر عمل ہو جائے گا۔

جمع بین الصلاتین بغسل اور غسل لکل صلوٰۃ والی روایات کے محامل

پہلے بتایا جا چکا ہے کہ ائمہ اربعہ اور جمہور کے نزدیک متحیرہ کی بعض صورتوں کے علاوہ مستحاضہ پر صرف ایک مرتبہ غسل کرنا ضروری ہے۔ جبکہ بعض روایات میں مستحاضہ کو غسل لکل صلوٰۃ یا جمع بین الصلوٰتین بغسل کا حکم دیا گیا۔ بعض سلف تو ہر مستحاضہ کے لئے غسل لکل صلوٰۃ کے قائل ہو گئے ہیں ان کے مذہب پر ان

---

[1] مثلاً جامع ترمذی ص ۳۲ ج ۱ [2] فصل ثانی کی دوسری حدیث بحوالۂ ترمذی ابوداؤد [3] روی ہذا الحدیث بہذہ اللفظۃ فی بعض الفاظ حدیث فاطمۃ بنت ابی حبیش توضئی لوقت کل صلاۃ ذکرہ ابن قدامۃ فی المغنی وروی الإمام ابوحنیفہ ہکذا المستحاضۃ تتوضأ لوقت کل صلاۃ ذکرہ السرخسی فی المبسوط وروی ابوعبداللہ بن بطۃ باسنادہ عن حمنۃ بنت جحش انہ علیہ السلام آمرہا أن تغتسل لوقت کل صلاۃ الخ (حاشیہ نصب الرایہ ص ۲۰۴ نقلاً عن النہایۃ للعینی) قال محمد فی الآثار وانما نأخذ بالحدیث الآخر انہا تتوضأ لوقت کل صلاۃ الخ۔ (جامع المسانید ص ۲۶۸ ج ۱)

حدیثوں کا مطلب واضح ہے۔ لیکن ائمہ اربعہ کے مسلک پر ان روایات میں توجیہ کرنے کی ضرورت ہے علماء نے مختلف توجیہات کی ہے۔

۱۔ یہ حدیثیں استحباب اور احتیاط پر محمول ہیں۔ مطلب ان حدیثوں کا یہ ہے کہ مستحاضہ غیر متحیرہ پر اگرچہ انقطاع حیض کے علاوہ غسل واجب نہیں ہے لیکن مستحب یہ ہے کہ ہر نماز کے لئے ایک ایک غسل یا دو نمازوں کے لئے ایک غسل کرلیا کرے۔

۲۔ یہ احادیث معالجہ پر محمول ہیں۔ مطلب یہ ہے کہ ان عورتوں کو غسل کا حکم اس لئے دیا گیا تاکہ ٹھنڈے پانی سے خون میں تقلیل ہوجائے۔

۳۔ یہ احادیث متحیرہ کی بعض حالتوں پر محمول ہیں۔ متحیرہ کی بعض صورتوں میں ہمارے نزدیک غسل لکل صلوٰۃ یا جمع بین الصلوٰتین بغسل ضروری ہے۔

عن حمنۃ بنت جحش قالت کنت استحاض حیضۃ کثیرۃ شدیدۃ۔ ص۵۷

فاتخذی ثوبا۔ عام شارحین نے اس کا مطلب یہ بیان کیا ہے کہ لنگوٹ کے نیچے ایک اور کپڑا رکھ لو۔ حضرت شاہ صاحبؒ نے ایک اور مطلب بیان کیا ہے وہ یہ کہ استحاضہ کے دنوں میں نماز پڑھنے کے لئے کپڑوں کا الگ جوڑا رکھ لو۔

انما ھذہ رکضۃ من رکضات الشیطان۔ اسکے کئی مطلب بیان کئے گئے ہیں ایک یہ کہ اس کو اپنے ظاہر پر رکھا جائے ہوسکتا ہے کہ واقعی شیطان کوئی تصرف کرکے خون جاری کرتا ہو۔ دوسرا مطلب یہ ہے کہ اس سے شیطان خوش ہوتا ہے۔ جس چیز سے بھی مؤمن کو تکلیف اور پریشانی لاحق ہو اس سے شیطان خوش ہوتا ہے اس لئے ایسی چیزوں کی نسبت شیطان کی طرف کردی جاتی ہے۔ مقصد تسلی دینا ہے کہ تمہاری پریشانی دیکھ کر شیطان خوش ہوتا ہے۔ اس لئے تمہیں پریشان ہوکر شیطان کو خوش ہونے کا موقعہ نہیں دینا چاہیئے۔ ہوسکتا ہے۔ کہ شیطان کی طرف استحاضہ کی نسبت اس لئے کی گئی ہو کہ اس سے شیطان کو بہکانے کا موقعہ ملتا ہے کہ اس حالت میں نماز نہیں پڑھنی چاہیئے روزہ نہیں رکھنا چاہیئے۔ تلاوت نہیں کرنی چاہیئے وغیرہ وغیرہ۔ یہ فرمانے کا مقصد یہ ہے کہ ایسے موقعہ پر خاص طور پر شیطانی تلبیسات کے بارے میں چوکنا رہنا چاہیئے۔

فتحیضی ستۃ ایام أو سبعۃ ایام۔ تحیضی۔ یعنی ان دنوں کو حیض کے دن شمار کر ”او“ کے بارہ میں دو احتمال ہیں ایک یہ کہ یہ ”أو“ شک راوی کے لئے ہو۔ یعنی نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک ہی لفظ فرمایا تھا۔ ”ستۃ ایام“ یا ”سبعۃ ایام“ لیکن

راوی کو شک ہوگیا کہ ان میں سے کون سا لفظ آپ نے ارشاد فرمایا تھا۔ دوسرا احتمال یہ ہے کہ "أو" نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم ہی نے فرمایا ہو۔ اس صورت میں بھی "أو" میں دو احتمال ہوں گے۔ ایک یہ کہ "او" تنویع کے لئے ہو۔ یعنی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم ان کو اعتبارِ عادت کی تلقین فرما رہے ہیں۔ جتنے حیض کی عادت تھی اتنے دن حیض شمار کرو۔ اگر چھ دن حیض کی عادت تھی تو اب بھی چھ دن حیض کے ہوں گے اور اگر سات دن حیض کی عادت تھی تو ساتھ دن حیض کے شمار ہوں گے۔

دوسرا احتمال یہ ہے کہ حضرت حمنہؓ بنت جحش کو عادت میں تردد تھا۔ کہ چھ دن ہے یا سات دن۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم ان کو فرما رہے ہیں کہ تحری کر کے اگر چھ دن پر ظنِ غالب ہو تو چھ دن اگر سات پر ہو تو سات دن حیض کے شمار کرو باقی استحاضہ۔

وهذا أعجب الأمرين إلي۔ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت حمنہؓ سے دو امر بیان کرنے کا وعدہ فرمایا تھا۔ ان میں سے ایک امر تو جمع بین الصلوتین لغسل ہے جس کا تذکرہ روایت میں موجود ہے۔ اس کے بارہ میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ بھی فرمادیا۔ " هذا أعجب الأمرين إلي" یعنی یہ امر مجھے زیادہ پسند ہے۔ لیکن دوسرا امر کیا تھا؟ اس کا اس روایت میں تذکرہ نہیں ہے۔ اس کی تعیین میں شارحین کا اختلاف ہوا ہے۔ امام شافعیؒ نے کتاب الأم میں فرمایا ہے کہ پہلا امر (امر غیر مذکور) وضوء لکل صلوۃ ہے۔ اور بھی بہت سے شارحین نے اسی کو اختیار کیا ہے۔ اس قول کے مطابق جمع بین الصلوتین کے پسندیدہ ہونے کی وجہ یہ ہوگی یہ طریقہ احوط ہے۔ دوسرا قول یہ ہے کہ پہلی بات (امر غیر مذکور فی الروایۃ) غسل لکل صلوۃ ہے۔ یعنی نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے جن دو باتوں کا امر کیا ہے وہ غسل لکل صلوۃ اور جمع بین الصلوتین ہیں۔ ملا علی قاری نے اسی کو اختیار کیا ہے۔ امام ابوداؤد کا رجحان بھی اسی طرف معلوم ہوتا ہے۔ اس شرح کے مطابق جمع بین الصلوتین کے أعجب الأمرين ہونے کی وجہ یہ ہے کہ یہ غسل لکل صلوۃ کی نسبت اسہل ہے۔ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی شان میں آتا ہے۔ ما خير رسول الله صلى الله عليه وسلم بين أمرين إلا اختار أيسرهما اگر دو باتوں میں آپ کو اختیار دیا جاتا تو اسی کو اختیار کرتے جو آسان ہوتا۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے اس مزاج سے یہی معلوم ہوتا ہے کہ دوسرا امر جس کا روایت میں تذکرہ کیا ہے غسل لکل صلوۃ ہوگا۔

كتاب الصّلوٰة

صلوٰۃ کا لغوی معنی ہے دُعا اصطلاح شریعت میں صلوٰۃ کہتے ہیں ارکان مخصوصہ کے مجموعہ کو بنا سبت ظاہر ہے کیونکہ صلوٰۃ شرعی کے ضمن میں دُعا بھی آجاتی ہے۔ اب صلوٰۃ کو اگر دُعا کے معنی میں استعمال کیا جائے گا تو یہ حقیقت لغویہ ہوگی اور مجاز اصطلاحی اور اگر لفظ صلوٰۃ کو ارکان مخصوصہ یعنی نماز کے معنی میں استعمال کیا جائے تو یہ مجاز لغوی اور حقیقت اصطلاحیہ شرعیہ ہوگی۔

باب المواقیت

مواقیت جمع ہے میقات کی۔ بعض اہل لغت نے کہا ہے کہ وقت اور میقات کا ایک ہی معنی ہے یعنی "المقدار من الدہر" اور بعض اہل لغت نے کہا ہے کہ میقات کا معنی ہے "الوقت الذی قدر فیہ عمل من الاعمال" اور وقت عام ہے۔ بعض اوقات میقات کا اطلاق مکان محدود پر بھی ہوتا ہے جیسے مواقیت احرام (توقیت کا معنی ہے تحدید اور تعیین)۔ یہاں میقات سے مراد وقت متعین ہے۔ شریعت نے فرض نمازوں کے اوقات اس طرح مقرر کر دیئے ہیں کہ ان کی ابتداء اور انتہاء متعین کر کے بتادی ہے۔

نمازوں کے اوقات کی تین قسمیں ہیں۔

۱۔ اَوْقَاتُ الصِّحَۃِ وَالْاَدَاءِ۔ یہ اُن وقتوں کو کہتے ہیں جن میں اگر نماز پڑھی جاتے تو نماز صحیح ہو جائے اور ادا سمجھی جائے قضا میں شمار نہ ہو ہوسکتا ہے کہ ایسے وقت کا کچھ حصہ ایسا بھی ہو جس میں نماز پڑھنا مکروہ ہو اور اس میں ایسا حصہ بھی ہوسکتا ہے جس میں نماز پڑھنا اولیٰ اور افضل اور مستحب ہو

۲۔ اَوْقَاتِ استحباب۔ وقت ادا میں سے وہ حصہ جس میں نماز پڑھنا مختار اور مستحب ہے گو اس سے آگے پیچھے کرنا بھی جائز ہے۔

۳۔ اَوْقَاتِ کراہت۔ وہ وقت جن میں نماز پڑھنا مکروہ ہے۔ اس باب کی حدیثوں میں اوقات صحت بیان کرنے مقصود ہیں۔ اس کے بعد "باب تعجیل الصلوٰۃ" میں نمازوں کے اوقات مستحبہ بیان کیے جائیں گے اور صہ ۹۴ پر "باب اوقات النہی" میں اوقات کراہت کا بیان ہوگا۔

نمازوں کے اوقاتِ صحت — نمازوں کے اوقات صحت میں کہیں کہیں ائمہ کا اختلاف ہوا ہے جس کا مختصر تذکرہ یہاں کیا جاتا ہے۔

ابتداء وقت ظہر — صلوٰۃ الظہر کے وقت کی ابتداء بالاتفاق زوال شمس سے ہوتی ہے۔ شروع شروع میں صحابہؓ کا کچھ اختلاف ہوا تھا۔ بعض زوال سے پہلے

بھی ظہر کو جائز سمجھتے تھے بعد میں اتفاق ہوگیا کہ وقتِ ظہر زوال سے شروع ہوتا ہے البتہ جمعہ میں امام احمد اور اسحٰق کا قول ملتا ہے کہ زوال سے پہلے جائز ہے۔

انتہاء وقتِ ظہر و ابتداء وقتِ عصر

وقتِ ظہر کی انتہا میں اور وقتِ عصر کی ابتداء میں ائمہ کا اختلاف ہوا ہے[1]۔ امام مالک، امام شافعی امام احمد، صاحبین اور جمہور کا مسلک یہ ہے کہ جب سایہ اصلی کے علاوہ ہر چیز کا سایہ اس کی مثل ہو جائے تو ظہر کا وقت ختم ہو جاتا ہے اور عصر کا شروع ہو جاتا ہے امام ابوحنیفہ کی اس مسئلہ میں کئی روایتیں ہیں۔

۱. پہلی روایت یہ ہے کہ ظہر کا وقت مثلین تک ہے جب سایہ دو مثل ہو جائے تو ظہر کا وقت ختم اور عصر کا وقت شروع ہو گیا۔ امام صاحب کا قولِ مشہور یہی ہے۔ اس کو بعض کتابوں میں ظاہر الروایۃ کہا گیا ہے۔ لیکن اس کے ظاہر الروایۃ ہونے میں یہ اشکال کیا گیا ہے کہ ظاہر الروایۃ اُس قول کو کہتے ہیں جو امام محمد کی کُتبِ ستہ میں سے کسی سے معلوم ہو۔ جامع صغیر، جامع کبیر، سیر صغیر، سیر کبیر، مبسوط، زیادات ان چھ کتابوں کو کتب الاصول یا کتبُ ظاہر الروایۃ کہتے ہیں۔ ظہر کے بارہ میں جو امام صاحب کا قول مشہور ہے۔ یہ کُتبِ ستہ میں سے کسی میں نہیں ہے[2] البتہ امام محمد کے مؤطا سے سمجھا جا سکتا ہے۔ اس لئے اس کو ظاہر الروایۃ کہنا محلِ کلام ہے۔

۲. امام صاحب کی دوسری روایت اس مسئلہ میں جمہور کے موافق ہے یعنی مثل اوّل پر ظہر کا وقت ختم ہو جاتا ہے اور عصر کا وقت شروع ہو جاتا ہے۔

۳. ایک تیسری روایت امام صاحب سے اس مسئلہ میں یہ ہے کہ جب سایہ ایک مثل ہو جائے (سایہ اصلی کے علاوہ)، تو ظہر کا وقت ختم ہو جاتا ہے۔ اور عصر کا وقت ابھی شروع نہیں ہوگا۔ عصر کا وقت مثل ثانی کے بعد شروع ہوگا۔ مثلین کے درمیان میں وقت مہمل ہے یہ نہ ظہر کا وقت ہے نہ عصر کا۔

۴. امام صاحب سے ایک روایت یہ بھی ہے کہ عصر کا وقت تو مثل ثانی ہونے پر شروع ہوگا اور ظہر کا وقت مثل ثانی

---

[1] مذاہب ملاحظہ ہوں معارف السنن ص ۹ ج ۲ [2] مؤطا امام محمد کے بالکل شروع میں حضرت ابوہریرہؓ کا اثر نقل کیا گیا ہے اس میں یہ لفظ بھی ہیں "صل الظہر اذا کان ظلک مثلک والعصر اذا کان ظلک مثلیک" اس اثر کے بعد امام محمد فرماتے ہیں ہٰذا قول ابی حنیفہ رحمۃ اللہ فی وقت العصر پھر چند سطر کے بعد فرماتے ہیں" واما ابوحنیفہ فقال لایدخل وقت العصر حتی یصیر الظل مثلیہ۔ یہ عبارت روایتِ اولیٰ پر بھی منطبق ہو سکتی ہے اور روایتِ ثالثہ پر بھی۔

سے ذرا پہلے ختم ہوجاتا ہے۔

انتہائے وقتِ عصر عصر کی نماز کا وقت جمہور کے نزدیک غروب آفتاب سے ختم ہوتا ہے بعض کے نزدیک عصر کا وقت صرف مثلین تک ہے۔ بعض کے نزدیک عصر کا وقت اصفرار شمس تک ہے۔

وقتِ مغرب و عشاء مغرب کا وقت بالاتفاق ائمہ غروب آفتاب سے شروع ہوتا ہے۔ مغرب کے وقت کے آخر میں اختلاف ہے۔ بعض کے نزدیک مغرب کا وقت مضیّق ہے یعنی صرف اتنا وقت ہے کہ سورج ڈوبنے کے بعد طہارت کر کے تین رکعت پڑھ سکے۔ شافعیہ کا ایک قول ایسے ہی ہے۔ مختار جمہور یہ ہے کہ مغرب کا وقت مُضیّق نہیں بلکہ مُوسّع ہے پھر جو حضرات توسّع کے قائل ہیں انکا اختلاف ہوا ہے۔ صاحبین اور ائمہ ثلاثہ کے نزدیک شفقِ احمر کے غروب تک وقت ہے اور امام صاحب کا مشہور قول یہ ہے کہ غروب شفق ابیض تک وقت ہے۔

عشاء وقت کا شروع ہوتا ہے۔ مغرب کا وقت ختم ہونے کے بعد ایک قول کے مطابق عشاء کا وقت شروع ہوگا غروبِ شفقِ احمر کے بعد دوسرے قول کے مطابق وقت شروع ہوتا ہے غروبِ شفقِ ابیض کے بعد انتہاء وقتِ عشاء میں اختلاف ہے۔ بعض کے نزدیک ثلث اللیل تک ہے۔ امام مالک اور امام شافعی کا ایک ایک قول ایسا ہی ہے۔ بعض کے نزدیک نصف اللیل تک ہے۔ امام شافعی اور امام مالک کا ایک ایک قول اس طرح بھی ہے۔ حنفیہ کا مذہب یہ ہے کہ عشاء کا وقتِ ادا طلوع الفجر تک ہے۔

وقتِ فجر

فجر کا وقت سب کے نزدیک طلوعِ صبح صادق سے شروع ہوتا ہے۔ طلوعِ شمس تک باقی رہتا ہے۔ بعض کے نزدیک وقتِ فجر اسفار تک ہے۔

انتہاءِ وقتِ ظہر کی مزید وضاحت انتہائے وقتِ ظہر اور ابتدائے وقت عصر کے متعلق ائمہ کے مذاہب اور اس مسئلہ میں امام صاحب کی مختلف روایات پہلے بتائی جاچکی ہیں۔ صاحب درمختار نے اس مسئلہ میں صاحبین والے مسلک کو مفتیٰ بہ قرار دیا ہے۔ یعنی جب سایہ ایک مثل ہوجائے تو ظہر کا وقت ختم ہے اور عصر کا شروع ہے یہ جمہور اور صاحبین کا مذہب اور امام صاحب کی ایک روایت ہے۔ بہت سی کتابوں کے حوالوں سے درمختار میں اسی کو مفتیٰ بہ قرار دیا گیا ہے۔ لیکن علامہ شامی نے اس کی رد کی ہے۔ اُن کا میلان اس طرف ہے کہ اس مسئلہ میں مفتیٰ بہ امام صاحب

کی روایت مشہورہ ہے کہ جب سایہ دُومثل ہو جاتے تو ظہر کا وقت ختم ہو جاتا ہے اور عصر کا وقت شروع ہو جاتا ہے صاحب بحر کا میلان اسی کی ترجیح کیطرف ہے فقہ حنفی کی معتبر کتابوں کے بکثرت حوالے دیکر اسی کا راجح ہونا ثابت کیا ہے رصاحب نہایہ نے امام صاحب کی اس روایت کو ظاہر الروایۃ کہا ہے فقہ حنفی کے اکثر متون میں اسی روایت کو لیا گیا ہے اکثر شارحین نے بھی اسی کو اختیار کیا ہے بدائع اور ینابیع اور محیط وغیرہ میں روایت مثلین کی تصحیح کی گئی ہے مقصد یہاں یہ بتانا ہے کہ اس مسئلہ میں امام صاحب کی روایتیں مختلف ہیں تصحیح اور ترجیح میں بھی مشائخ کا اختلاف ہے بعض نے ایک مثل والی روایت کو ترجیح دی ہے اور اکثر نے مثلین والی روایت کو ترجیح دی ہے۔

احوط طریقہ دلیل کے لحاظ سے جو روایت بھی راجح ہو عمل کے لحاظ سے احوط یہ ہے کہ ظہر کی نماز مثل اوّل سے پہلے پڑھ لی جائے خصوصاً جمعہ کی نماز اور عصر کی نماز مثل ثانی کے بعد پڑھی جائے اس صورت میں ظہر اور عصر دونوں نمازیں سب کے نزدیک صحیح ہو جائیں گی اگر ظہر کی نماز مثل اوّل کے بعد پڑھی یا عصر کی مثل ثانی سے پہلے پڑھ لی تو یہ نماز مختلف فیہ ہو جائے گی۔

وقتِ ظہر میں امام صاحب کی روایت مشہورہ کے دلائل انتہائے وقتِ ظہر میں ائمہ ثلثہ اور صاحبین حدیث امامت جبرئیل اور بعض دوسری حدیثوں سے استدلال کرتے ہیں یہاں مناسب معلوم ہوتا ہے کہ امام صاحب کی روایت مشہورہ کے کچھ دلائل بھی ذکر کر دیئے جائیں۔ ایسی روایات صریحہ تو نہیں ملتیں جنمیں مثلین کا لفظ صراحۃً ہو۔ البتہ ایسے دلائل ضرور ملتے ہیں جن سے یہ بات تسلیم کرنی پڑتی ہے کہ مثل اوّل کے بعد بھی ظہر کا وقت باقی رہتا ہے۔ جن روایتوں میں ایک مثل کا صراحۃً تذکرہ ہے اور ان سے ائمہ ثلثہ اور صاحبین استدلال کرتے ہیں وہ روایات پہلے کی ہیں۔ جیسے حدیث امامت جبرئیل یہ مکی زندگی کا واقعہ ہے اور جو روایات ہم یہاں پیش کریں گے وہ بعد کی ہیں۔ بعد والی روایات پر عمل کرنا چاہیئے۔ مقصد کہنے کا یہ ہے کہ امام صاحب کی تائید میں مثلین کا لفظ نہ بھی ملے تب بھی دلائل سے یہ بات ماننی پڑتی ہے کہ مثل اوّل کے بعد بھی ظہر کا وقت باقی رہتا ہے۔ جب مثل اوّل پر انتہاء وقتِ ظہر کا قول ٹوٹ گیا تو مثلین والا خود متعین ہو گیا۔ اس لئے کہ جمہور یا مثل کے قائل ہیں یا مثلین کے۔

۱۔ صاحب ہدایہ نے اس حدیث سے استدلال کیا ہے۔ ابردوا بالظهر فان شدة الحر من فيح جهنم۔ یعنی ظہر کی نماز کو ٹھنڈے وقت میں پڑھا کرو اس لئے کہ گرمی کی جو شدت ہے یہ جہنم کی تپش اور بھاپ سے ہے صاحب ہدایہ فرماتے ہیں کہ دیار عرب میں ایک مثل کے وقت گرمی کی شدت باقی ہوتی تھی اس سے معلوم ہوا کہ اس کے بعد بھی ظہر کی گنجائش باقی ہے۔

۲۔ حضرت ابوذرؓ کی حدیث بخاری جلد اوّل صے۷ اور صے۸۸ پر موجود ہے اس کا حاصل یہ ہے کہ ابوذرؓ کہتے

ہیں کہ اَذَّنَ مُؤَذِّنُ النَّبِیِّ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ الظُّہْرَ فَقَالَ اَبْرِدْ اَبْرِدْ اَوْ قَالَ اِنْتَظِرْ اِنْتَظِرْ وَ قَالَ شِدَّۃُ الْحَرِّ مِنْ فَیْحِ جَہَنَّمَ فَاِذَا اشْتَدَّ الْحَرُّ فَاَبْرِدُوْا عَنِ الصَّلٰوۃِ حَتّٰی رَأَیْنَا فَیْءَ التُّلُوْلِ۔ اِس سے معلوم ہوا کہ اِس موقعہ پر اذان اس وقت کہی گئی جبکہ ٹیلوں کا سایہ نمایاں طور پر نظر آنے لگا اور یہ بات سب کو معلوم ہے کہ اجسام منتصبہ کا سایہ جلدی آجاتا ہے۔ اور اجسام منبطحہ کا سایہ بہت دیر سے آتا ہے۔ ٹیلا اجسام منبطحہ میں سے ہے یعنی ڈھلان والا جسم ہے ایسے جسموں کا سایہ عام طور پر اس وقت نظر آتا ہے جب کہ سیدھے کھڑے ہونے والے جسموں کا سایہ ایک مثل کے قریب پہنچ جائے تو ایک مثل پیرا ایک مثل کے قریب اذان ہوئی ہے۔ نماز تو اس کے کافی دیر بعد ہی پڑھی گئی ہوگی یہ حدیث اس بات کی دلیل ظاہر ہے کہ ایک مثل کے بعد بھی ظہر کا وقت ہوتا ہے۔ یہ بخاری شریف کی ص۷۷ ص۷۷ کی روایت تھی۔ اس سے أظہر دلیل ابوذر کی وہ حدیث ہے جو بخاری ص۸۷ کے آخر سے شروع ہو کر ص۸۸ پر ختم ہوتی ہے وہ حدیث حسب ذیل ہے۔

عَنْ اَبِیْ ذَرٍّ قَالَ کُنَّا مَعَ النَّبِیِّ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ فِیْ سَفَرٍ فَاَرَادَ الْمُؤَذِّنُ اَنْ یُّؤَذِّنَ فَقَالَ لَہٗ اَبْرِدْ ثُمَّ اَرَادَ اَنْ یُّؤَذِّنَ فَقَالَ لَہٗ اَبْرِدْ ثُمَّ اَرَادَ اَنْ یُّؤَذِّنَ فَقَالَ لَہٗ اَبْرِدْ حَتّٰی سَاوَی الظِّلُّ التُّلُوْلَ فَقَالَ النَّبِیُّ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ اِنَّ شِدَّۃَ الْحَرِّ مِنْ فَیْحِ جَہَنَّمَ۔ اس حدیث میں یہ بتایا گیا ہے کہ ظہر کی اذان اس وقت ہوئی جبکہ ٹیلوں کا سایہ ٹیلوں کے برابر ہو چکا تھا جب ٹیلے کا سایہ ایک مثل ہو چکا تھا تو اجسام منتصبہ کا سایہ یقیناً ایک مثل سے زیادہ ہوگا اور یہ اذان کا وقت ہے اور نماز اس کے بعد ہوئی یہ بیّن دلیل ہے اس بات کی کہ ظہر کا وقت ایک مثل کے بعد بھی رہتا ہے۔

حنفیہ کے اس استدلال پر بعض حضرات خصوصاً حافظ ابن حجرؒ نے کچھ اعتراضات کیئے ہیں اور حدیث میں تاویلیں کی ہیں۔ مثلاً ایک تاویل یہ بھی کی ہے۔ کہ اس موقعہ پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم جمع بین الصلوتین کرنا چاہتے تھے یعنی عصر کے وقت میں ظہر اور عصر دونوں کو پڑھنا چاہتے تھے۔ واقعی ظہر ایک مثل کے بعد ہوئی ہے لیکن یہ عصر کے وقت میں بطور جمع بین الصلوتین کے پڑھی گئی ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ یہ تاویل صحیح نہیں اوّلاً تو اس لئے کہ جمع بین الصلوتین حقیقی ثابت نہیں ثانیاً اس لئے کہ حدیث میں تصریح ہے۔ کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے مؤذن نے ظہر کی اذان دینا چاہی اس میں عصر کا یا جمع کا کوئی لفظ نہیں معلوم ہوا کہ یہ اذان صرف ظہر کی تھی اور وہ وہی ہو سکتی ہے جو ظہر کے وقت میں ہوئی عصر کے وقت جو اذان ہوگی وہ عصر کی سمجھی جائے گی یا ظہر اور عصر دونوں کی سمجھی جائے گی۔

ثالثاً اس لئے کہ بہت سے محققین نے اِس حدیث کو تاخیرِ ظہر کی دلیل بنایا ہے کسی نے وجوباً کسی نے استحباباً یہ دلیل تبھی بن سکتی ہے جبکہ اس کو عام رکھا جائے اور جمع بین الصلوٰتین کی صورت کے ساتھ خاص نہ کیا جائے۔ رابعًا اس لئے کہ اِبراد کے حکم کی علت حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے خود بیان فرما دی ہے اِنّ شدۃ الحرّ من فیح جہنّم۔ یہ علت بتارہی ہے کہ ظہر کی اذان میں اتنی تاخیر اس وجہ سے ہوئی ہے۔ جو حدیث میں مذکور ہے۔ اس تاخیر کا منشاء جمع بین الصلوٰتین کا ارادہ نہیں ہے حدیث میں جو علت بیان کی گئی ہے۔ وہ عام ہے ہر صورت میں پائی جاتی ہے خواہ جمع کا ارادہ ہو یا نہ۔

بعض علماء نے اِس حدیث میں یہ تاویل کی ہے کہ یہاں سائے کی تلول کے ساتھ جو مساوات بتائی گئی ہے یہ مساوات کمیّت اور مقدار میں مراد نہیں ہے بلکہ مساوات فی الظہور مراد ہے یعنی ٹیلے کیطرح سایہ بھی ظاہر ہو گیا ظاہر ہونے میں دونوں مساوی ہو گئے مقدار میں برابری مراد نہیں ہے۔ لیکن یہ تاویل نہایت ضعیف اور رکیک ہے۔ حدیث کا ظاہر مطلب یہی ہے کہ سایہ اتنی مقدار لمبا ہو گیا۔ جتنا ٹیلا اونچا ہے مساوات عام طور پر مقدار ہی میں بیان کی جاتی ہے۔ بہرکیف بخاری شریف کی یہ حدیث مذہب ابوحنیفہ کی مؤید ہے اور صاف دلالت کرتی ہے کہ ایک مثل کے بعد بھی ظہر کا وقت باقی رہتا ہے۔

۳۔ امام صاحب کی روایت مشہورہ کی تیسری دلیل مشکوٰۃ شریف کے آخری باب "باب ہٰذہ الامۃ" کی پہلی حدیث ہے۔ جسے صاحب مشکوٰۃ نے بحوالہ بخاری ذکر کیا ہے۔ حاصل اس کا یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اِس امت کی یہ فضیلت بیان فرمائی ہے کہ اس کا عمل اور کام کرنے کا وقت دوسری اُمتوں سے کم ہے اس کے باوجود اجر و ثواب ان کے لئے زیادہ ہے۔ مثال دے کر آپ نے یہ بات سمجھائی ہے کہ یہود کو یوں سمجھا جائے کہ انہوں نے صبح سے لیکر ظہر تک کام کیا ایک قیراط اُجرت پر۔ اور نصاریٰ نے کام کیا ظہر سے عصر تک ایک قیراط پر اور اِس اُمت نے کام کیا عصر سے لے کر مغرب تک دو دو قیراط اُجرت پر۔ مقصد یہ بتانا ہے کہ ان کی کارکردگی کا وقت دوسروں سے کم ہے اور ثواب زیادہ ہے۔ یہ مثال اسی صورت میں صادق آسکتی ہے کہ عصر کا وقت مثلین کے بعد شروع ہو۔ اس صورت میں عصر سے مغرب تک کا وقت کم ہو گا۔ اور ظہر سے عصر تک کا زیادہ۔ اور اگر عصر کا وقت ایک مثل سے شروع کیا جائے تو معاملہ برعکس ہو جائے گا اور مثال صادق نہیں آئیگی۔

ایک قیاسی دلیل۔ زوال کے وقت سب کے نزدیک بالیقین ظہر کا وقت شروع ہو گیا تھا۔ مثلِ اوّل پر ظہر کا وقت ختم ہوا یا نہیں؟ بعض روایات سے سمجھ

میں آتا ہے کہ مثل اوّل پر ظہر کا وقت ختم ہو گیا جیسے فصل اوّل کی پہلی حدیث اور حدیثِ امامتِ جبرئیل اور ابھی جو دلائل ذکر کئے گئے ان سے پتہ چلتا ہے کہ مثل اوّل کے بعد ظہر کا وقت باقی رہتا ہے۔ اختلافِ ادلہ کی وجہ سے مثلِ اوّل پر ظہر کا وقت ختم ہونے میں شک اور تردّد ہو گیا۔ زوال سے ظہر کا وقت بالیقین شروع ہوا تھا شک اور تردّد کی صورت میں اس کے ختم ہونے کا فیصلہ نہیں کیا جا سکتا۔ بخلاف مثلین کے کہ اس وقت بالیقین ظہر کا وقت ختم ہو چکا ہے۔

اہم فائدہ حنفی جب یہ کہتے ہیں کہ ظہر کا وقت ایک مثل یا دُو مثل ہونے تک ہے تو یہاں مراد یہ لیا جاتا ہے کہ سایۂ اصلی کو نکال کر ہر چیز کا سایہ ایک مثل یا دُو مثل ہو جائے۔ سایۂ اصلی کسی چیز کے اس سایہ کو کہتے ہیں جو نصف النہار کے وقت ہوتا ہے یہ موسموں اور علاقوں کے بدلنے سے بدلتا رہتا ہے۔ بعض مقامات میں اور بعض موسموں میں سایۂ اصلی بالکل نہیں ہوتا اور بعض جگہ ہوتا ہے۔ پھر جہاں ہوتا ہے۔ وہاں مقدار مساوی نہیں کہیں کم اور کہیں زیادہ۔ ہر جگہ اور ہر موسم کا جدا جدا مقتضیٰ ہے۔ بہر کیف سایۂ اصلی جتنا بھی ہو اس کو نکال کر سایہ ایک مثل یا دُو مثل ہونا دیکھا جائے گا بعض غیر مقلدین کہتے ہیں کہ سایۂ اصلی کو نہیں نکالا جاتا بلکہ حدیثوں میں جو ایک مثل کا ذکر آتا ہے اس سے مراد اس چیز کا کل سایہ اس چیز کے برابر ہونا ہے سایۂ اصلی سمیت۔ اس کو نکالا نہیں جائے گا۔ لیکن یہ روایت اور درایت دونوں کے خلاف ہے روایت کے خلاف تو یوں ہے کہ بعض حدیثوں میں تصریح ہے کہ یہ ایک مثل سایہ، سایۂ اصلی کے علاوہ مراد ہے جیسا کہ نسائی ص۹۱ ج۱ پر جابر بن عبداللہ کی طویل روایت میں یہ لفظ بھی ہیں فصلی الظهر حین زالت الشمس وکان الفیٔ قدر الشراك ثم صلی العصر حین کان الفیٔ قدر الشراك وظل الرجل۔ اور درایت کے خلاف یوں ہے کہ بعض علاقوں میں زوال کے وقت بلکہ زوال سے پہلے ہی کسی چیز کا سایہ اس کے برابر ہو جاتا ہے۔ اس صورت میں ان کے قول کے مطابق ظہر بلکہ عصر زوال سے پہلے پڑھنے کی گنجائش ہونی چاہیئے حالانکہ اس کے وہ بھی قائل نہیں۔ اس لئے صحیح یہی ہے کہ مثل اول و مثل ثانی میں اس سایہ کا امتیاز ہوگا جو سایۂ اصلی کے علاوہ ہے

شفق کی تفسیر میں اختلاف پہلے بتایا جا چکا ہے کہ جمہور کے نزدیک مغرب کا وقت مُضیّق نہیں بلکہ موسّع ہے غروبِ شفق تک۔ اتنی بات احادیثِ ظاہرہ سے ثابت ہے کہ مغرب کا وقت غروبِ شفق تک رہتا ہے۔ البتہ اس میں اختلاف ہوا ہے کہ شفق سے مراد کیا ہے۔ شفق احمر یا شفق ابیض۔ غروبِ شمس کے بعد افق پر پہلے سرخی پھیل جاتی ہے

پھر سُرخی ختم ہوجاتی ہے اس سُرخی کی جگہ چوڑائی کے بل اُفق پر سفیدی آجاتی ہے۔ پھر سفیدی کے ڈوبنے کے بعد اُفق پر سیاہی آجاتی ہے۔ احادیث میں شفق سے مراد مُرخی ہے یا اس کے بعد آنے والی بیاض ہے اس میں سلف کا اختلاف ہے۔ ائمہ ثلاثہ اور صاحبین کے نزدیک شفق احمر مراد ہے جب تک یہ سُرخی رہے مغرب کا وقت ہے جب یہ سُرخی ڈوب جائے تو عشاء کا وقت شروع ہوجاتا ہے بہت صحابہؓ اور تابعین کا مذہب ہے۔ امام ابوحنیفہ کا مذہب یہ ہے کہ احادیث میں شفق سے مراد شفق ابیض ہے۔ سُرخی ڈوب جانے کے بعد جب تک افق پر معترضاً سفیدی پھیلی ہوئی ہے مغرب کا وقت ہے۔ جب یہ سفیدی ڈوب جائے گی، اور اُفق پر سیاہی آجائیگی اب عشاء کا وقت شروع ہوگا۔ صحابہ میں سے ابوبکر صدیقؓ، معاذؓ، عائشہؓ ابوہریرہؓ، انسؓ، ابی بن کعب اور ابن زبیر اور ایک روایت میں ابن عباس سے یہی بات منقول ہے۔ صحابہؓ کے بعد والے حضرات میں سے عمر بن عبدالعزیز، اوزاعی، ابوثور، ابن المنذر، مزنی اور خطابی وغیرہم سے یہی بات منقول ہے۔ امام شافعی کا قول قدیم اور امام مالک کی ایک روایت یوں ہی ہے۔ غرضیکہ دونوں طرف سلف کے اقوال موجود ہیں۔

امام صاحب کو اس مسئلہ میں منفرد کہنا صحیح نہیں قاعدہ کی رو سے مذہب حنفی راجح ہے۔ اس لئے کہ غروب آفتاب سے مغرب کا وقت یقیناً شروع ہوجاتا ہے۔ شفق احمر کے بعد وقت کے ختم ہونے میں شک پیدا ہوگیا۔ تعارض ادلہ کی وجہ سے اور اختلاف سلف کی وجہ سے اس بات کا جزم نہیں کرسکتے کہ وقت ختم ہوگیا اور قاعدہ ہے۔ اَلْيَقِيْنُ لَا يَزُوْلُ بِالشَّكِّ اس لئے کہ غروب آفتاب کے وقت وقت ختم ہونے کا فیصلہ نہیں کیا جاسکتا بلکہ وقتِ مغرب ممتد رہے گا غروب بیاض تک۔

حنفیہ کے ہاں مختار للفتوی کونسا قول ہے۔ شفق احمر والا یا شفق ابیض والا۔ اس میں بھی مشائخ کا اختلاف ہوا ہے صاحب نہر اور صاحب مجمع نے فتویٰ صاحبین کے قول پر نقل کیا ہے۔ امام صاحب کی بھی ایک روایت صاحبین اور جمہور کے مطابق ہے۔ لیکن محقق ابن الھمام نے صاحب مجمع کی بات کی رَدّ کی ہے۔ ان کا مختار یہی معلوم ہوتا ہے کہ مفتی بہ اور راجح امام صاحب کا وہ قول ہے جو ظاہر الروایۃ ہے یعنی یہ کہ غروب بیاض تک مغرب کا وقت ہے اس کے بعد عشاء کا وقت ہے صاحب بحر کا مختار بھی یہی معلوم ہوتا ہے۔ صاحب نہر نے امام صاحبؒ کا رجوع مذہب صاحبین کی طرف نقل کیا ہے۔ فرمایا ہے وَاِلَيْهِ رَجَعَ اَبُوْحَنِيْفَةَ وَبِهٖ يُفْتٰى لیکن علامہ قاسم نے اپنی تصحیح القدوری میں اس کا تخطیہ کیا ہے۔ وہ فرماتے ہیں کہ امام صاحب کا رجوع ثابت نہیں ہے۔ بتانا یہ مقصود ہے کہ اس مسئلہ میں امام صاحب کی دو روایتیں ہیں۔ آپ اور صاحبین کا اختلاف ہے ترجیح کس قول کو ہے اس میں مشائخ حنفیہ کی

رائیں مختلف ہوگئی ہیں۔ دونوں طرف تصحیح اور ترجیح موجود ہے زیادہ تر رجحان ترجیح مذہب ابی حنیفہ کی طرف ہے۔ عملاً احوط یہ ہے کہ مغرب کی نماز سُرخی ڈوبنے سے پہلے پڑھ لی جائے اور عشار کی نماز سفیدی ڈوبنے کے بعد پڑھی جائے۔ اس صورت میں نماز کی صحت متفق علیہ ہو جائے گی ورنہ نماز کی صحت مختلف فیہ ہوگی۔ ماہ رمضان میں خصوصیت سے اس مسئلہ میں اہتمام کرنا چاہیئے۔ عشار کی اذان اور جماعت غروبِ شفق ابیض کے بعد ہونی چاہیئے ائمہ کو لوگوں کی جلد بازی کے تابع نہ ہونا چاہیئے

شفق کی تفسیر میں امام صاحب کی دلیل

شفق کا لغوی معنی کیا ہے۔ اس میں ائمہ لغت کے اقوال دونوں طرف ملتے ہیں فرار، ثعلب اور ابوعمرو وغیرہ ائمہ لغت کی رائے یہ ہے کہ شفق بیاض کو کہتے ہیں جو حمرت کے بعد افق پر نمودار ہوتی ہے۔ امام ابوحنیفہ نے یہی معنی اختیار کیا ہے۔ بعض کی رائے یہ ہے کہ شفق حمرت کو کہتے ہیں جو غروبِ آفتاب کے بعد افق پر ظاہر ہوتی ہے۔ ائمہ ثلثہ اور صاحبین نے یہی تفسیر اختیار کی ہے بعض ائمہ لغت کی رائے یہ ہے کہ شفق کا اطلاق احمر اور ابیض دونوں پر آتا ہے لیکن ایسے احمر پر جو قانی نہ ہو اور ایسے ابیض پر جو ناصع نہ ہو۔ احمر قانی اور ابیض ناصع پر اس کا اطلاق نہیں ہوتا۔ امام صاحب نے شفق کا جو معنی اختیار کیا ہے اس کی تائید بعض احادیث سے بھی ہوتی ہے مثلاً

۱۔ سنن ابی داؤد میں حضرت ابومسعود انصاری رضؓ کی ایک مفصل حدیث ہے جس میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے اوقاتِ نماز کا تذکرہ ہے۔ اس میں عشار کے متعلق یہ لفظ ہیں یصلی العشاء حین یسود الأفق [1]۔ یعنی عشار کی نماز اس وقت پڑھتے تھے جبکہ افق پر سیاہی پھیل جاتی تھی اور افق پر سیاہی اسی وقت آتی ہے۔ جبکہ شفق ابیض بھی غروب ہو جائے۔

۲۔ طبرانی کے معجم اوسط میں حضرت جابر بن عبداللہ کی ایک طویل مرفوع حدیث ہے۔ اس میں ذکر ہے کہ کسی کے اوقاتِ نماز کے متعلق سوال پر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے عملی تعلیم کے لئے ایک دن ساری نمازیں اوّل وقت میں پڑھیں اور دوسرے دن ساری نمازیں آخر وقت میں اس میں پہلے دن کی عشار کے متعلق یہ لفظ ہیں۔ ثم أذن للعشاء حین ذھب بیاض النھار وھو الشفق اور دوسرے دن کی مغرب کے متعلق یہ لفظ ہیں۔ فأخرھا رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم حتی کاد یغیب بیاض النھار وھو الشفق۔ یہ حدیث دو طرح سے حنفیہ کی دلیل ہے۔ ایک اس طرح سے کہ پہلے دن عشار کا اوّل وقت بتلانے کے لئے عشار کی اذان بیاض کے غیب ہو جانے

---

[1] سنن ابی داؤد ص ۵۷ [2] اعلاء السنن ص ۱۴ ج ۲

کے بعد کہلوائی ہے اور دوسرے دن انتہار وقت مغرب بتانے کے لئے مغرب کی نماز اس وقت پڑھی جبکہ بیاض النہار غائب ہونے والی تھی۔ اس سے معلوم ہوا کہ مغرب کا آخر وقت اور عشار کا اول وقت غروب شفق ابیض سے ہے۔ دوسری وجہ استدلال یہ ہے کہ اس میں وھو الشفق کہہ کر شفق کی تفسیر کردی گئی کہ شفق بیاض کو کہتے ہیں۔ ظاہر یہی ہے کہ یہ تفسیر حضرت جابرؓ نے فرمائی ہے۔

عن ابن عمر .... وقت الظھر اذا زالت الشمس الخ ص۵۹۔

اس حدیث میں نمازوں کے اوقات غیر مکروہہ کا بیان مقصود ہے۔ اس لئے یہ جو کہا گیا ہے کہ عصر کا وقت اصفرار شمس تک ہے اس کا مطلب یہ ہے کہ اصفرار کے بعد عصر کا وقت مکروہ شروع ہو جاتا ہے ایسے ہی عشار کا وقت نصف شب تک بتایا گیا ہے اس سے مراد بھی وقت غیر مکروہ ہے۔

فانھا تطلع بین قرنی الشیطان۔ سورج کی پرستش کرنے والے طلوع آفتاب کے وقت اس کی عبادت کرتے ہیں۔ شیطان اس وقت سورج کے آگے کھڑا ہو جاتا ہے یہ تصور دینے کے لئے کہ یہ لوگ مجھے سجدہ کر رہے ہیں

الفصل الثانی

عن ابن عباسؓ .... امنی جبرئیل عند البیت مرتین۔ ص۵۹

اس حدیث میں یہ بیان کیا گیا ہے کہ جبرئیل علیہ السلام نے تعلیم اوقات کے لئے دو دن آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو امامت کرائی ہے۔ اس لئے اس کو "حدیث امامت جبرئیل" کہتے ہیں۔ یہ امامت کا واقعہ مکی زندگی میں ہوا ہے خود اس حدیث کے اندر اس کی تصریح ہے۔ آمنی جبرئیل عِنْدَ الْبَیْتِ اور بیت اللہ شریف کے پاس امامت مکی زندگی ہی میں ہو سکتی ہے۔ اس پر اتفاق ہے کہ پانچ نمازوں کی فرضیت شب معراج میں ہوئی ہے اور معراج کا واقعہ بالاجماع مکی زندگی کا واقعہ ہے روایات اس بات پر بھی صراحۃً دلالت کر رہی ہیں کہ جبرئیل کا امامت کیلئے آنا شب معراج کے ساتھ والے دن میں ہوا ہے۔ فرضیت رات کو ہو چکی تھی اب آنے کا مقصد فرضیت کا حکم بتانا نہیں ہے بلکہ تعلیم مواقیت صلوٰۃ کے لئے آئے ہیں سب سے پہلے جبرائیل کی آمد ظہر کی نماز میں ہوئی ہے۔ اسی لئے نماز ظہر کو صلوٰۃ الاولیٰ اور نماز پیشیں کہا جاتا ہے۔ علمار نے اس میں گفتگو کی ہے کہ فجر کی نماز میں امامت کے لئے کیوں نہ آئے سلسلہ امامت ظہر سے کیوں شروع کیا اسکی وجہیں علمار نے مختلف بتائی ہیں حضرت شاہ صاحب نے یہ وجہ ذکر فرمائی ہے کہ فجر اور عصر کی نماز

آپ معراج سے پہلے بھی پڑھا کرتے تھے خواہ وجوباً خواہ استحباباً اس لئے زیادہ اہمیت نئی نمازوں کی ہے اور نئی نمازوں میں سے سب سے پہلی ظہر ہے اس لئے یہاں سے آغاز کیا۔

اقتداء المفترض خلف المتنفل ایک مسئلہ میں اختلاف ہوا ہے کہ آیا مفترض کی نماز متنفل کے پیچھے جائز ہے یا نہیں. امام شافعی کا مذہب اور امام احمد کی ایک روایت یہ ہے کہ جائز ہے امام ابوحنیفہ اور امام مالک کا مذہب اور امام احمد کی ایک روایت یہ ہے کہ جائز نہیں[1]۔ دلائل کی تفصیل آگے اپنے مقام میں آئے گی۔ یہاں اس کا تذکرہ اس لئے کیا ہے کہ امام شافعی نے اس حدیث سے استدلال کیا ہے کہ مفترض کی نماز متنفل کے پیچھے ہو جاتی ہے۔ اس لئے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم پر تو نماز فرض تھی اور جبرئیل کے لئے نفل تھی اس لئے کہ وہ مکلف نہیں ہیں. جمہور کی طرف سے اس کے مختلف جوابات دیئے گئے ہیں۔

۱. جب اللہ تعالیٰ نے جبرئیل علیہ السلام کو نماز پڑھانے پر مامور کر دیا تو ان پر بھی نماز فرض کی ہوگئی۔ لہٰذا یہ صلوٰۃ المفترض خلف المفترض ہوئی۔

۲. جب تک اوقات کی تعلیم پوری نہیں ہوگئی ہو سکتا ہے کہ اس وقت تک آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم پر بھی نماز فرض نہ ہو۔ آپ پر ابھی نفل ہو تو دونوں متنفل ہو گئے یہ صلوٰۃ المتنفل خلف المتنفل ہوئی۔

۳. جبرئیل ؑ کا آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے لئے امام بننا یہ عالم المثال میں تھا جسے صرف حضور صلی اللہ علیہ وسلم دیکھ رہے تھے باقی صحابہ ؓ کے لئے یہ بات محسوس نہیں تھی۔ عالم الحس میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم امام تھے۔ اور صحابہ ؓ مقتدی تھے۔ حضرت جبرئیل کو مثالی طور پر تعلیم اوقات کے لئے امام بنایا گیا ہے۔ جس کو صرف حضور صلی اللہ علیہ وسلم دیکھ رہے ہیں۔ اس لئے یہ امامت عالم الحس اور عالم الشہادت کی نہیں ہے اور نظام تشریعی میں انہی واقعات کا دخل ہو سکتا ہے۔ جو عالم الحس میں ہوں عالم مثال کے واقعات سے استدلال مناسب نہیں۔ بہرکیف جبرائیل کی امامت کسی نہج پر بھی ہو یہ ایک واقعہ جزئیہ خاصہ ہے۔ اس سے شریعت کا نظام عام اور ضابطہ کلیہ نہیں نکالا جا سکتا۔

اشکال اس حدیث میں پہلے دن کی عصر کے بارہ میں یہ لفظ ہیں. صلی بی العصر حین صار ظل کل شئ مثلہ. یعنی عصر اس وقت پڑھی جب ہر چیز کا سایہ ایک مثل ہو چکا تھا۔ اور دوسرے دن کی ظہر کے بارہ میں یہی بات فرمائی ہے کہ مثل ہو جانے پر ظہر کی نماز پڑھی ہے تو پہلے دن کی عصر اور دوسرے دن کی ظہر ایک ہی وقت میں ہوئی۔ حالانکہ جمہور کے نزدیک ظہر اور

---

[1] معارف السنن ص ۳ ج ۲۔

عصر کے وقت میں اشتراک نہیں ہے۔

جواب | جب کہا جاتا ہے کہ فلاں نے فلاں وقت نماز پڑھی تو اس کے دو مطلب ہو سکتے ہیں ایک یہ کہ اس نے اس وقت میں نماز شروع کی ہے۔ دوسرا یہ کہ وہ اس وقت نماز سے فارغ ہو چکا تھا پہلے دن کی عصر کے بارہ میں جو لفظ ہیں ان کا مطلب یہ ہے کہ مثل اوّل پر نماز شروع کی گئی تھی اور دوسرے دن کی ظہر کے بارہ میں جو لفظ ہیں کہ مثل اوّل پر پڑھی اسکا مطلب یہ ہے کہ جب مثل اوّل ہوئی آپ جس وقت نماز پڑھ چکے تھے۔

الفصل الثالث

عن ابن شهاب ان عمر بن عبد العزيز أخر العصر شيئاً فقال له عروة الخ

أعلم ماتقول . دو طرح سے پڑھا جا سکتا ہے۔ ایک یہ کہ مجرد سے ہو امر کا صیغہ ہو اِعلم ماتقول یعنی جو بات کہہ رہے ہو ذرا سوچ کر کہو۔ دوسرا یہ کہ باب افعال سے امر کا صیغہ ہو۔ أَعلم ماتقول اعلام کا معنی ہے نشان لگانا۔ اپنی بات پر نشان لگانے سے مراد یہ ہے کہ اس کی سند بیان کرو۔ دونوں صورتوں میں یہ بات واضح ہے کہ عمر بن عبد العزیز رحمہ اللہ نے عروہ کو حدیث امامت جبرئیل بیان کرنے پر ڈانٹا اور اس پر تعجب کا اظہار کیا ہے۔ اس کی دو وجہیں ہو سکتی ہیں ایک یہ کہ ہو سکتا ہے کہ عمر بن عبد العزیز کو ابھی تک امامت جبرئیل والی حدیث نہ پہنچی ہو حضرت جبرئیل علیہ السلام کا آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی امامت کرنا بظاہر عجیب سا معلوم ہوا اس لئے عروہ سے کہا کہ سوچ کر کہو کیا کہہ رہے ہو۔ یا یہ کہ اس واقعہ کی سند بیان کرو۔ دوسری وجہ یہ فرمانے کی ہو سکتی ہے کہ عمر بن عبد العزیز عروہ کو احتیاط فی الکلام کا سبق دینا چاہتے ہیں اور یہ بتانا چاہتے ہیں کہ ایسی اہم حدیث بغیر سند کے بیان کرنا خلاف احتیاط ہے۔

عن ابن مسعودؓ قال كان قدر صلوة رسول الله صلى الله عليه وسلم الظهر في

الصيف ثلثه أقدام الخ ۔ قدم حساب والوں کی اصطلاح میں ہر چیز کے قد کے ساتویں حصہ کو کہتے ہیں۔ سردیوں میں عموماً سایہ لمبا ہوتا ہے اس لئے زیادہ قدم ہونے پر ظہر کی نماز کا وقت ہوتا تھا اور گرمیوں میں سایہ چھوٹا ہوتا ہے کہ ظہر کے وقت تھوڑے قدم ہوتے ہیں۔ پھر سایہ کی مقدار علاقوں کے بدلنے سے بھی بدلتی رہتی ہے۔

باب تعجیل الصّلوٰۃ

عن سیار بن سلامۃ قال دخلت أنا و أبی علی أبی برزۃ الأسلمی الخ ص۷۰
کان یکرہ النوم قبلھا۔ یعنی عشاء سے پہلے سونے کو نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم ناپسند سمجھتے تھے کیونکہ اس صورت میں خطرہ ہے کہ کہیں عشاء کی نماز یا جماعت نہ فوت ہو جائے۔ اس حدیث سے معلوم ہوا کہ عشاء سے پہلے سونا مکروہ ہے جبکہ بعض روایات سے بعض صحابہؓ کا عشاء سے پہلے سونا ثابت ہے اس سے جواز معلوم ہوتا ہے۔ دونوں باتوں میں بظاہر تعارض ہے۔ تطبیق کی کئی صورتیں اختیار کی گئی ہیں۔

۱۔ بعض نے کہا ہے کہ عذر کی وجہ سے سونا جائز ہے اور بلا عذر سونا مکروہ ہے۔

۲۔ اگر عشاء کے وقت جاگنے کا یقین ہو مثلاً کسی کو جگانے کا کہہ کر سو جائے تو جائز ہے اگر ایسی صورت نہ ہو تو مکروہ ہے

۳۔ بعض نے یہ کہا ہے کہ عشاء کا وقت شروع ہونے سے پہلے سونا جائز ہے۔ عشاء کا وقت شروع ہو جانے کے بعد بغیر نماز پڑھے سونا مکروہ ہے۔

والحدیث بعدھا۔ عشاء کی نماز کے بعد دُنیا کی باتیں کرنا مکروہ ہے۔ دین کی باتیں عشاء کے بعد جائز ہیں ایسے ہی دنیوی ضرورت کی باتیں بھی جائز ہیں مثلاً مہمانوں کی دلداری کے لئے کچھ دیر اس کے پاس بیٹھنا پڑ جائے۔ لیکن اس میں یہ خیال رہے کہ اتنی دیر نہ ہو کہ فجر کی نماز کے لئے جاگ آنے کی اُمید نہ رہے۔

عشاء کے بعد غیر ضروری باتوں میں مشغول ہونے سے ممانعت میں حکمت یہ ہے کہ مؤمن کی اصل شان تو یہ ہے کہ وہ شب بیدار اور تہجد گزار ہوتا ہے۔ اگر یہ نہ ہو تو کم از کم فجر کی نماز باجماعت تو ضرور ہی پڑھنی چاہیئے۔ ظاہر ہے کہ اسی صورت میں ممکن ہے جبکہ عشاء کے بعد جلدی سو جائے اگر دیر کرے گا تو تہجد تو درکنار فجر کی نماز باجماعت ملنی مشکل ہو جائے گی۔ اگر بالفرض طبیعت پر بوجھ ڈال کر اٹھ بھی جائے تو صحت تو ضرور متاثر ہو گی اور شریعت کو یہ بھی منظور نہیں ہے کہ خواہ مخواہ بغیر ضرورت کے مؤمن کی صحت خراب ہو۔

عن انسؓ قال کنا اذا صلینا خلف رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بالظہائر سجدنا علی ثیابنا اتقاء الحر ص۷۰ عرب سخت گرم ملک ہے اور اس زمانے میں مسجد نبوی میں سنگریزے

ہوتے تھے انہی پر نماز پڑھی جاتی تھی دوپہر کی سخت دھوپ کی وجہ سے یہ سخت گرم ہو جاتے تھے اس لئے ان پر سجدہ کرنا بہت مشکل ہوتا تھا اس وجہ سے کہ صحابہؓ کرام یہ کوشش کیا کرتے تھے کہ سجدہ کے وقت سر کے نیچے کپڑا کر لیا جائے کہ گرمی سے کسی حد تک تو بچاؤ ہو جائے۔

اس حدیث سے ایک اختلافی مسئلہ میں حنفیہ کی تائید ہوتی ہے۔ اس بات پر تو اتفاق ہے کہ جسم سے منفصل کپڑے پر سجدہ کرنا جائز ہے۔ جسم سے متصل کپڑے پر مثلاً پگڑی کے کنارے پر سجدہ جائز ہے یا نہیں اس میں اختلاف ہوا ہے۔ حنفیہ کے نزدیک جسم سے متصل کپڑے پر بھی سجدہ کرنا جائز ہے اور شافعیہ کے نزدیک اس پر سجدہ کرنا جائز نہیں۔ اس حدیث انسؓ سے حنفیہ کی تائید ہوتی ہے اس لئے کہ حضرت انسؓ فرماتے ہیں کہ گرمی سے بچنے کے لئے ہم اپنے کپڑوں پر سجدہ کیا کرتے تھے۔ ظاہر ہے کہ یہ کپڑے متصل ہی ہوتے ہوں گے اس لئے کہ جسم ڈھانپنے کے لئے پورے کپڑے بڑی مشکل سے ملا کرتے تھے منفصل کپڑے اور زائد رومال وغیرہ ان کے پاس کہاں ہوتے ہوں گے۔ عن ابی ھریرۃ ...... اذا اشتد الحر فابردوا بالصلوۃ۔ متفق

ظہر کا وقتِ مستحب

امام ابو حنیفہ امام احمد اسحٰق اور جمہور علماً کا مذہب یہ ہے کہ ظہر کی نماز گرمیوں میں تاخیر سے پڑھنا افضل ہے اور سردیوں میں تعجیل افضل ہے۔ امام شافعی کے نزدیک ظہر کی نماز میں مطلقاً تعجیل افضل ہے خواہ سردیاں ہوں یا گرمیاں امام مالک کی اس مسئلہ میں روایات مختلف ہیں۔

بہت سی احادیث صحیحہ جمہور کے مذہب پر دال ہیں، مثلاً یہی زیر بحث حدیث متفق علیہ عن ابی ھریرۃ قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اذا اشتد الحر فابردوا بالصلوۃ۔ اسی مضمون کی روایت صحیح بخاری میں حضرت ابو سعیدؓ خدری سے بھی ہے۔ ایسے ہی فصل ثالث میں حضرت انس کی حدیث بحوالہ نسائی مذکور ہے۔ کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اذا کان الحر ابرد بالصلوۃ واذا کان البرد عجل

امام شافعیؒ دو قسم کی حدیثوں سے استدلال کرتے ہیں ایک تو وہ احادیث جن میں اوّل وقت میں نماز پڑھنے کی فضیلت بیان کی گئی ہے۔ مثلاً اسی باب کی فصل ثانی کی حدیث کسی نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا کون سا عمل سب سے افضل ہے تو آپ نے فرمایا الصلوۃ لاول وقتہا۔ دوسری قسم کی وہ روایات ہیں جن میں خاص ظہر کے بارے میں ہے کہ اسے اوّل وقت میں ادا فرما لیتے تھے۔

جن روایات میں آپ صَلَّی اللہ علیہ وسلم کا ظہر میں تعجیل فرمانا مذکور ہے ان کے جمہور کی طرف سے کئی جوابات دیئے گئے ہیں۔

۱۔ ایسی روایات سردیوں پر محمول ہیں۔

۲۔ ہو سکتا ہے کہ کبھی گرمیوں میں بھی آنحضرت صَلَّی اللہ علیہ وسلم نے کسی عذر کی وجہ سے ظہر کی نماز جلدی پڑھ لی ہو

۳۔ ہو سکتا ہے کہ بیانِ جواز کے لئے کبھی گرمیوں میں بھی تعجیل کر لی ہو۔

باقی رہیں وہ احادیثِ عامہ جن میں اول وقت میں نماز پڑھنے کو افضل الاعمال قرار دیا گیا ہے تو ان کا جواب یہ ہے کہ ایسی روایات دو طرح کی ہیں۔ پہلی قسم کی روایات وہ ہیں جنہیں ای الاعمال افضل کے جواب میں آنحضرت صلّی اللہ علیہ وسلّم نے ارشاد فرمایا الصّلوٰۃ لوقتہا۔ یہ روایات صحیح ہیں لیکن شافعیہ کی دلیل نہیں بنتیں اس لئے کہ ان میں "اوّل" کا لفظ نہیں ہے۔ ان میں صرف یہ کہا گیا ہے کہ نماز اپنے وقت پر پڑھنا افضل الاعمال ہے اس کے ہم بھی قائل ہیں۔

دوسری قسم کی روایات وہ ہیں جن میں "اوّل" کے لفظ کی تصریح ہے۔ جیسے فصل ثانی کی تیسری حدیث میں لفظ یہ ہیں "الصّلوٰۃ لأول وقتہا" اس میں اوّل وقت کی اگرچہ تصریح ہے لیکن یہ حدیث سنداً صحیح نہیں جیسا کہ امام ترمذی نے بھی اس پر کلام کیا ہے۔ اگر اس کو صحیح تسلیم کر بھی لیا جائے تب بھی ہمارے خلاف نہیں۔ اس لئے کہ اس کا مطلب ہمارے نزدیک یہ ہے۔ الصّلوٰۃ لأول وقتہا المختار۔ یعنی پورے وقت کا اوّل مراد نہیں بلکہ وقتِ مستحب کا اوّل مراد ہے۔ مطلب یہ ہے کہ جب نماز کا وقت مستحب شروع ہو جائے تو اس وقت کے اوّل ہی میں نماز پڑھ لو وقت مستحب آجانے کے بعد مزید تاخیر نہ کرو۔

فان شدۃ الحر من فیح جہنم۔

ایک اہم اشکال اور اسکا جواب

اس حدیث پر ایک مشہور اشکال ہے وہ یہ کہ علماء طبیعین کا قول اور ہمارا مشاہدہ یہ ہے کہ گرمی اور سردی یہ سورج کے آثار سے ہے۔ سورج قریب ہو تو گرمی ہوتی ہے دور ہو تو سردی ہوتی ہے اور اس حدیث سے یہ معلوم ہوتا ہے اِنَّ شِدَّۃَ الحَرِّ مِنْ فَیحِ جہنم یعنی گرمی کی سختی دوزخ کے اثر سے ہے۔ اس حدیث کا فیصلہ بظاہر مشاہدہ کے خلاف ہے اس اشکال کا جواب یہ ہے کہ اِس عالَم میں جو چیزیں موجود ہیں۔ ان کے اسباب دو قسم کے ہیں۔ اسباب ظاہرہ اور اسباب باطنہ

اسبابِ ظاہرہ وہ اسباب ہیں جس کا ادراک انسان اپنے حواس عقل یا تجربہ سے کرلیتا ہے ان اسباب ظاہرہ کی تہہ میں کچھ اور اسباب بھی ہوتے ہیں انہیں اسبابِ باطنہ کہتے ہیں دونوں قسم کے اسباب کا اس عالم کی اشیاء میں دخل ہوتا ہے اسبابِ ظاہرہ کا علم چونکہ ہمیں اپنے حواس تجربہ اور عقل سے ہوجاتا ہے اس لئے شریعت ان کے بتانے کا اہتمام نہیں کرتی۔ بخلاف اشیاء عالم کے اسبابِ باطنہ کے کہ ان کا ادراک نہ انسانی حواس سے ہوسکتا ہے نہ ہی تجربہ اور عقل سے اس لئے شریعت کبھی کبھی کسی خاص فائدہ کے لئے ان کا ذکر کر دیتی ہے کیونکہ وحی ایک ایسا ذریعۂ علم ہے جو انسانی آلاتِ ادراکیہ سے بہت بلند ہے۔ جہاں ان کی انتہاء ہوتی ہے وہاں سے علوم وحی کی ابتداء ہوتی ہے۔ اسبابِ ظاہرہ اور اسبابِ باطنہ میں کوئی تعارض نہیں ہوتا۔ ہوسکتا ہے کہ کسی چیز میں سببِ ظاہری کا بھی دخل ہو اور سببِ باطنی کا بھی اس لئے کہ تعددِ اسباب ممکن بلکہ اس کا وقوع عام ہے۔

اسی طرح سے گرمی کی شدت ہوجانا اس کا ظاہری سبب تو سورج کی شعاعوں کا پھیلنا ہے اور سورج کہاں سے گرمی حاصل کرتا ہے ہوسکتا ہے اس کی حرارت کا مادہ اور منبع جہنم ہو۔ لیکن یہ ایک امرِ باطنی ہے عقل جس کا ادراک نہیں کرسکتی وحی نے اس کی خبر دے دی ہے گرمی کے ظاہری سبب کو تو ہم اپنے مشاہدہ سے جان گئے اس لئے وحی سے اطلاع کرنے کی ضرورت ہی کیا ہے اور اس سبب کا جو سبب ہے جس کو ہم سببِ باطنی کہتے ہیں یہ ہمارے عقل اور مشاہدہ سے بالا ہے۔ عقل چونکہ اس کا ادراک نہ کرسکتی تھی اس لئے وحی نے احسان فرمایا کہ اس کی ہمیں اطلاع دے دی گرمی کا سبب سورج بھی ہو اور سبب السبب جہنم ہو اس میں کیا معارضہ ہے۔ ایک کے ماننے سے دوسرے کی تکذیب لازم نہیں آتی حس کا فیصلہ اپنی جگہ صحیح ہے اور وحی کا فیصلہ اپنی جگہ درست ہے۔

اس تقریر سے اور بھی بہت سے اشکالات آسانی سے حل ہوجائیں گے مثلاً یہ کہ زمین میں زلزلہ آنے کے فلاسفہ طبیعین اور سبب بیان کرتے ہیں شریعت اسکے اور سبب بیان کرتی ہے۔ دونوں میں کوئی تعارض نہیں فلاسفہ نے ان چیزوں کے اسبابِ ظاہرہ بیان کر دیئے جو عقل اور تجربہ کا وظیفہ ہے اور صاحبِ رسالت نے اسبابِ باطنہ کی نشاندہی فرمادی جو عقل کے بس کی بات نہ تھی بلکہ وظیفہ وحی تھا ان چیزوں میں اسبابِ ظاہرہ کا بھی دخل ہو اسبابِ باطنہ کا بھی دخل ہو اس میں کیا تعجب کی بات ہے۔ شریعت جب اسبابِ باطنہ بیان کرتی ہے تو اس کا یہ مطلب نہیں ہوتا کہ اسبابِ ظاہرہ کی تکذیب کردو۔ بلکہ مطلب صرف اتنا ہوتا ہے کہ اسبابِ ظاہرہ تو تم سمجھ ہی گئے ہو لیجئے ہم تمہیں ان چیزوں کے اسبابِ باطنہ بھی بتا دیتے ہیں جو تم عقل سے معلوم نہیں کرسکتے تھے۔ وبائیں اور

بیماریاں پھیل جاتی ہیں اس کے اسباب وہ بھی ٹھیک ہیں جو ڈاکٹر بیان کرتے ہیں۔ لیکن اس کے ساتھ ان میں ان اسباب کا بھی دخل ہے جو علوم وحی نے بتاتے ہیں۔

عن انسؓ قال کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یصلی العصر والشمس مرتفعۃ حیۃ الخ

عصر کا وقت مستحب۔ ائمہ ثلٰثہ کے نزدیک عصر کی نماز میں تعجیل افضل ہے۔ حنفیہ کے نزدیک عصر کی نماز میں تاخیر بہتر ہے۔ لیکن اتنی تاخیر نہیں ہونی چاہیئے کہ سورج زرد پڑ جائے۔ اصفرار شمس ہونے پر عصر کی نماز پڑھنا حنفیہ کے نزدیک بھی مکروہ ہے۔

ائمہ ثلٰثہ دو قسم کی حدیثوں سے استدلال کرتے ہیں۔ ایک احادیثِ عامہ جن میں اوّل وقت میں نماز پڑھنے کی ترغیب ہے ان پر بحث ہو چکی ہے دوسری احادیثِ خاصہ جن سے بظاہر عصر کی نماز تاخیر سے پڑھنا مفہوم ہوتا ہے مثلاً حضرت انسؓ کی یہ حدیث زیرِ بحث جس میں یہ ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں لوگ عصر کی نماز مسجدِ نبوی میں پڑھ کر عوالی تک جایا کرتے تھے بعض اوقات یہ مسافت چار پانچ میل بھی بن جاتی ہے ایسے ہی فصلِ ثالث کی پہلی حدیث جس میں رافع بن خدیجؓ فرماتے ہیں کہ ہم نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ عصر کی نماز پڑھ کر اونٹ ذبح کرکے دس حصوں میں تقسیم کرتے تھے۔ اور یہ گوشت پکا کر کھاتے تھے اور یہ سارا کچھ مغرب سے پہلے پہلے ہو جاتا تھا۔ ظاہر ہے کہ عصر سے مغرب تک اتنی مسافت چلنا یا اونٹ ذبح کرکے پکا کر کھانا اسی وقت ممکن ہے جبکہ عصر کی نماز جلدی ہو جاتی ہو۔ اس سے معلوم ہوا کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا عام معمول عصر میں تعجیل کا تھا۔

اس استدلال کا جواب یہ ہے کہ یہ سب احادیث از قبیل مبہمات ہیں۔ یہ حدیثیں دونوں مذہبوں پر منطبق ہو سکتی ہیں اس لئے کہ چلنے، ذبح کرنے اور پکانے میں رفتاریں مختلف ہو سکتی ہیں۔ جو شخص چلنے کا عادی ہو وہ اتنی مسافت بہت کم مدت میں پوری کر لیتا ہے۔ عصر دیر سے پڑھ کر چلے تب بھی اتنی مسافت مغرب تک طے کر لیتا ہے اور بعض لوگ ایسے بھی ہو سکتے ہیں جو ظہر پڑھ کر چلیں تب بھی مغرب تک اتنی مسافت پوری نہیں کر سکتے۔ ایسے ہی ذبح کرنے، پکانے میں بعض کا ہاتھ تیز ہوتا ہے وہ جلدی ایسے کام کر لیتے ہیں اور بعض کافی وقت لگا دیتے ہیں۔ اس لئے یہ امور مبہمہ ہیں ان سے مختلف فیہ مسائل میں استدلال مناسب نہیں۔ گوشت پکانے کے سلسلہ میں یہ بات یاد رکھنی چاہیئے کہ اس وقت چھوٹی چھوٹی بوٹیاں کرکے اس طرح پکانے کا رواج نہیں تھا جس طرح آج کل پکایا جاتا ہے۔ بلکہ گوشت کے بڑے ٹکڑوں کو آگ پر ہلکا سا تاؤ دے کر

کھا لیا کرتے تھے۔

تاخیرِ عصر میں حنفیہ کے دلائل۔

۱۔ اس باب کی فصل ثالث (ص ۶۲) میں حضرت امّ سلمہ رضی اللہ عنہا کی حدیث بحوالہ احمد و ترمذی مذکور ہے۔ کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اشد تعجیلاً للظہر منکم و انتم اشد تعجیلاً للعصر منہ۔

۲۔ عن رافع بن خدیج أن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کان یأمرنا بتاخیر العصر (نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم ہم کو تاخیرِ عصر کا حکم فرمایا کرتے تھے۔) اخرجہ الدارقطنی[1] وکذا رواہ احمد و الطبرانی فی الکبیر[2]

۳۔ حضرت ابن مسعودؓ کے بارے میں عبدالرحمٰن بن یزید فرماتے ہیں کہ وہ عصر کی نماز تاخیر سے پڑھا کرتے تھے[3]

۴۔ حاکم نے اپنے مستدرک میں حضرت علیؓ کے اثر کی تخریج کی ہے۔ عن زیاد بن عبد اللہ النخعی قال کنا جلوساً مع علیؓ فی المسجد الاعظم فجاء المؤذن فقال الصلوٰۃ یا امیر المؤمنین فقال اجلس فجلس ثم عاد فقال لہ ذلک فقال علیؓ ھذا الکلب یعلمنا السنۃ؟ فقام علیؓ فصلی بنا العصر الیٰ اخیرہ۔ اس میں حضرت علی کا تاخیر عصر کرنا ثابت ہے اور اس کے اگلے حصے میں تو یہاں تک ہے کہ جب نماز پڑھ کے اپنی جگہ آئے تو سورج ڈوبنے کے قریب آرہا تھا حاکم نے اس کو صحیح الاسناد کہا ہے۔ ذہبی نے بھی تصحیح میں ان کی موافقت کی ہے[4]۔ اس اثر کی تخریج دارقطنی نے بھی کی ہے[5]

عن ابنِ عمرؓ .... الذی یفوتہ صلوٰۃ العصر فکانما وتر اھلہ ومالہ۔

اس حدیث میں عصر کی تخصیص اس لئے کی ہے کہ اس کے فوت ہونے کا زیادہ خطرہ ہوتا ہے کیونکہ مصروفیات اور کام کاج کا وقت ہوتا ہے۔ وتر اھلہ ومالہ میں دو احتمال ہیں ایک یہ کہ اھلہ ومالہ کو مرفوع پڑھا جائے وُتِرَ بمعنی اُخِذَ ہو۔ اس صورت میں اھلہ ومالہ نائب فائل ہونگے

---

[1] نصب الرایہ ص ۲۴۵ ج ۱ [2] کذا فی معارف السنن ص ۷۱ ج ۲ [3] مصنف ابن ابی شیبہ ص ۳۲۷ ج ۱ واخرجہ عبد الرزاق ایضاً کذا فی الجوہر النقی ص ۴۴۲، ۴۴۳ ج ۱ علی ھامش السنن الکبریٰ للبیہقی) [4] مستدرک حاکم ص ۱۹۲ ج ۱ [5] نصب الرایہ ص ۲۴۵ ج ۱

وترکے. أَخَذَ متعدی بیک مفعول ہوتاہے. دوسرا احتمال یہ ہے کہ یہ دونوں منصوب ہوں. اب وتر بمعنی سُلِبَ ہوگا یہ متعدی بدو مفعول ہے. مفعول اوّل تو نائب فاعل بن گیا اور وہ ھو ضمیر ہے جو وتر میں مستتر ہے اور اھلہ و مالہ مفعول ثانی ہے.

عن بریدۃ .... من ترك صلوۃ العصر فقد حبط عمله.

معتزلہ کے نزدیک اس حبط سے مراد حبطِ حقیقی ہے کیونکہ نماز چھوڑنا کبیرہ گناہ ہے اور ارتکاب کبیرہ سے ان کے ہاں ایمان سے نکل جاتا ہے. اس کے سارے عمل رائیگاں جاتے ہیں. اہلِ السنت والجماعت کے نزدیک اس سے مراد حبطِ حقیقی نہیں بلکہ حبط سے مراد ہے اعمال کے ثواب میں کمی آجانا.

عن بریدۃ قال کنا نصلی المغرب مع رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم فینصرف احدنا وانہ لیبصر مواقع نبلہ منہ

مغرب کی نماز میں بالاجماع تعجیل افضل ہے. ایسے ہی عشار کی نماز میں بھی تقریباً اتفاق ہے کہ اس میں تاخیر افضل ہے. ان دونوں نمازوں کا وقتِ مستحب اتفاقی ہے. باقی تین نمازوں کے استحبابی وقت میں اختلاف ہوا ہے.

عن عائشۃ قالت کانوا یصلون العتمۃ فیما بین ان یغیب الشفق الی ثلث اللیل الأول منہ اس پر اشکال ہوتا ہے کہ یہاں حضرت عائشہؓ عشار کی نماز کو عتمہ کہہ رہی ہیں جبکہ بعض روایات سے عشار کو عتمہ کہنے سے ممانعت معلوم ہوتی ہے. دونوں باتوں میں بظاہر تعارض ہے. اس کے کئی جواب ہو سکتے ہیں.

۱. حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کو ابھی تک نہی کی حدیث نہیں پہنچی ہوگی.

۲. ہوسکتاہے کہ مخاطبین عشار کا نام نہ جانتے ہوں اگر عشار کا لفظ بولتیں تو بات نہ سمجھ سکتے ان کو سمجھانے کے لئے عتمہ کہہ دیا.

۳. عتمہ کہنے سے نہی تنزیہی ہے. نہی تنزیہی اور جواز جمع ہو سکتے ہیں.

وعنہا قالت کان رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم لیصلی الصبح فتنصرف النساء متلفعات بمروطھن مایعرفن من الغلس. منہ

فجر کا وقت مستحب ائمہ ثلثہ کے نزدیک فجر کی نماز غلس میں پڑھنا افضل ہے بدایۃ بھی نہایۃ بھی حنفیہ کے ائمہ ثلثہ کا مذہب. یہ ہے کہ فجر کی نماز اسفار کر کے پڑھنا

افضل ہے۔ بدایۃ بھی نہایۃ بھی۔ امام محمد کی ایک روایت یہ بھی ہے کہ بدایۃ غلس میں ہونی چاہیئے اور نہایت اسفار میں۔ امام طحاوی نے اسی کو اختیار کیا ہے۔ امام طحاوی نے اس قول کی نسبت حنفیہ کے ائمہ ثلثہ کی طرف کی ہے۔ لیکن صاحب فتح القدیر وغیرہ نے اس نسبت کو غیر صحیح قرار دیا ہے۔

جو حضرات غلس کے قائل ہیں ان کی دلیلیں وہ فعلی حدیثیں ہیں جن میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا فجر کی نماز غلس میں پڑھنا معلوم ہوتا ہے۔ مثلاً ایک یہی زیر بحث حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کی حدیث۔

حنفیہ کے دلائل

جو حضرات اسفار کے قائل ہیں ان کے پاس بھی کافی دلائل ہیں مثلاً رافع بن خدیج کی حدیث جو فصل ثانی کے آخر میں بحوالہ ترمذی، ابوداؤد دارمی مذکور ہے۔ اسفروا بالفجر فانہ اعظم للاجر۔ امام ترمذی نے اس کو حسن صحیح کہا ہے۔ حافظ جمال الدین زیلعی نے نصب الرایہ جلد اوّل کے ص۲۳۵ سے لے کر ص۲۴۰ تک اُن احادیث کی تخریج کی ہے۔ جو افضلیتِ اسفار پر دال ہیں۔ یہ حدیثیں مندرجہ ذیل صحابہؓ سے ہیں۔ ۱؎ حدیث رافع بن خدیجؓ ۲؎ حدیث بلالؓ ۳؎ حدیث انس ۴؎ حدیث قتادہ بن النعمان ۵؎ حدیث ابن مسعود ۶؎ حدیث ابی ہریرہ ۷؎ حدیث حوا الانصاریۃ۔ امام نسائی نے بھی بہت سی احادیث اور آثار کی تخریج کی ہے فلیُراجع إلیہما للتفصیل

امام طحاوی نے معانی الآثار کی جلد اوّل ص۱۰۹ پر ابراہیم نخعی کا قول نقل کیا ہے وہ فرماتے ہیں مَا اجْتَمَعَ اَصْحَابُ رَسُوْلِ اللّٰہِ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ عَلٰی شَیْءٍ کَمَا اجْتَمَعُوْا عَلَی التَّنْوِیْرِ یعنی حضرات صحابہؓ کسی عمل پر اتنے متفق نہیں ہوئے جتنا کہ تنویر اور اسفار پر متفق ہوئے ہیں اس سے معلوم ہوا کہ اکثر صحابہؓ اسفار میں نماز پڑھتے تھے۔

صحیحین میں حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کی حدیث ہے وہ فرماتے ہیں مَارَأَیْتُ رَسُوْلَ اللّٰہِ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ صَلّٰی صَلٰوۃً اِلَّا لِمِیْقَاتِہَا اِلَّا صَلٰوتَیْنِ صَلٰوۃَ الْمَغْرِبِ وَالْعِشَاءِ بِجَمْعٍ وَصَلَّی الْفَجْرَ یَوْمَئِذٍ قَبْلَ مِیْقَاتِہَا[1] حاصل اس کا یہ ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم عام طور پر نماز اپنے وقتِ متعین میں پڑھتے تھے صرف دو نمازیں آپ نے اپنے میقات کے غیر میں پڑھی ہیں۔ ایک مغرب اور عشاء کو جمع کیا مزدلفہ میں دوسرے یہ کہ فجر آپ نے اس دن وقت سے پہلے پڑھی تھی یہ تو ظاہر ہی ہے کہ فجر طلوع فجر سے پہلے نہیں پڑھی ہوگی

اس کا مطلب یہی ہو سکتا ہے کہ پہلے اسفار میں پڑھنے کے عادی تھے اور آج میقاتِ معتاد سے پہلے غلس میں پڑھ لی اس سے یہی معلوم ہوتا ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی اکثر عادت اسفار کی تھی۔

[1] مشکوٰۃ ص ۲۳۰

وجوہِ ترجیح اسفار۔ ۱۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی فعلی روایتیں دونوں طرح سے ہیں تغلیس اور اسفار دونوں طرح سے ابن مسعودؓ کی حدیث سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ زیادہ عمل اسفار کا تھا۔ اس لئے اسفار کو افضل کہنا چاہیئے اور تغلیس کے متعلق یہ کہنا چاہیئے کہ آپ نے یہ بیان جواز کے لئے کیا ہے یا کسی عذر کے موقعہ پر۔

۲۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی فعلی روایتوں میں بظاہر تعارض ہے غلس میں پڑھنا بھی ثابت ہے اسفار میں بھی۔ قولی روایتیں سالم عن المعارضۃ ہیں قولی حدیثوں کی روشنی میں پڑھنے کی ترغیب دی گئی ہے جیساکہ رافع کی حدیث ہے اَسْفِرُوْا بِالْفَجْرِ فَاِنَّہٗ اَعْظَمُ لِلْاَجْرِ۔ اس لئے اس قولی حدیث کی بنا پر ہم اسفار کے افضل ہونے کے قائل ہوئے ہیں۔

۳۔ رافع بن خدیجؓ کی حدیث میں روشنی میں پڑھنے کی ترغیب دی گئی ہے اور ساتھ اس کی علت بھی بیان کی گئی ہے کہ اس میں اجر زیادہ ہے۔ معلوم ہوا کہ اسفار کا حکم اس کے افضل ہونے کی وجہ سے ہے کسی عارضہ اور عذر کی بنا پر نہیں ہے۔

۴۔ اس میں تسہیل علی الناس اور تکثیر جماعت ہے یہ دونوں باتیں اپنی جگہ ترجیح کا بھی قرینہ ہیں۔

اسفار کے معنی پر بحث۔ اسفار کا متبادر اور صحیح معنی یہ ہے کہ فجر کی نماز کو مؤخر کرکے پڑھا جائے جبکہ خوب روشنی ہو جائے امام شافعی، احمد اور اسحٰق سے امام ترمذی نے اسفار کا یہ معنی نقل کیا ہے کہ صُبح صادق واضح طور پر ہو جائے اس میں کوئی تردّد نہ رہے۔ حدیث کا مطلب ان کے ہاں یہ ہے کہ صُبح کی نماز اس وقت پڑھو جبکہ صُبح صادق اچھی طرح سے ہو گئی ہو اس میں کوئی شک نہ رہا ہو یعنی نماز تو غلس ہی میں پڑھی جائے گی لیکن تبیُّن فجر اور وضوح فجر کے بعد لیکن اسفار کی یہ تاویل صحیح نہیں کئی وجہ سے۔

۱۔ اس حدیث کا آخری حصّہ خود اس تاویل کی رُد کرتا ہے اس میں یہ فرمایا ہے فَاِنَّہٗ اَعْظَمُ لِلْاَجْرِ اس سے معلوم ہوا کہ اسفار میں پڑھنے میں اجر زیادہ ہے اور اسفار سے پہلے پڑھنے میں اجر تو ہے لیکن اس سے کم ہے اور ان کے بیان کئے ہوئے مطلب کے لحاظ سے بات یہ بنتی ہے کہ تبیّن فجر سے پہلے اگر نماز پڑھ لی گئی تو بھی اجر ملے گا لیکن وہ اعظم نہیں ہوگا حالانکہ تبیُّن سے پہلے نماز پڑھنا جائز بھی نہیں تو یہ مطلب مستلزم باطل ہے۔

۲۔ بعض احادیث کے لفظ اس تاویل کو قبول نہیں کرتے مثلاً نصب الرایہ[1] میں ابن ابی شیبہ اور اسحٰق بن راھویہ اور ابوداؤد طیالسی اور طبرانی کے حوالہ سے رافع بن خدیج کی حدیث ان لفظوں میں نقل کی ہے قَالَ رَسُولُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لِبِلَالٍ يَا بِلَالُ نَوِّرْ بِصَلوٰةِ الصُّبْحِ حَتّٰى يُبْصِرَ الْقَوْمُ مَوَاقِعَ نَبْلِهِمْ مِنَ الْاِسْفَارِ۔ یہ الفاظ اس تاویل کی صراحتاً رد کرتے ہیں۔

۳۔ نصب الرایہ[1] میں ابن حزم سرقسطی کی کتاب غریب الحدیث کے حوالے سے حضرت انس کی یہ حدیث نقل کی ہے۔ كَانَ رَسُولُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يُصَلِّي الصُّبْحَ حِيْنَ يَفْسَحُ الْبَصَرُ۔ فَسْحُ الْبَصَرِ کا معنی ہوتاہے آنکھ کا دور سے کسی چیز کو دیکھ سکنا تو حدیث کا معنی یہ ہوا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم فجر کی نماز اُس وقت پڑھتے تھے جبکہ اتنی روشنی ہو جاتی کہ آنکھ دور سے کسی چیز کو دیکھ سکے یہ الفاظ بھی اُن کی تاویل کو قبول نہیں کرتے۔

عن ابی ذر .... کیف انت اذا کانت علیک امراء یمیتون الصلوٰۃ او یؤخرون

عن وقتھا الخ صلا[2] اماتۃ الصلوٰۃ سے مراد یہ ہے کہ یہ لوگ نماز اپنے صحیح وقت میں ادا نہیں کریں گے بلکہ مکروہ وقت میں پڑھا کریں گے۔

یہاں دو مسئلے الگ الگ ہیں ایک یہ کہ اگر ظالم حکمران نماز مکروہ وقت میں پڑھائیں تو کیا کرنا چاہیئے اس کے متعلق حدیث میں یہ کہا گیاہے کہ وہ نماز مستحب وقت میں اکیلے گھر پڑھ لو اور امام جماعت کرائے تو (دفع فتنہ کے لئے) ان کے ساتھ بھی شریک ہو جاؤ۔

دوسرا مسئلہ یہ ہے کہ اگر کسی عذر کی وجہ سے جماعت سے نہ مل سکے یا یہ خیال کرکے کہ مسجد میں جماعت ہو چکی ہوگی گھر میں نماز پڑھ لی بعد میں باہر نکلا تو جماعت ہو رہی تھی اب جماعت مل جانے کی صورت میں یہ شخص دوبارہ جماعت کے ساتھ نماز پڑھ سکتاہے یا نہیں؟ امام شافعیؒ کے نزدیک ایسی صورت میں ہر نماز میں جماعت کے ساتھ شریک ہو سکتاہے۔ حنفیہ کے نزدیک ظہر اور عشاء میں جماعت کے ساتھ شریک ہو سکتاہے اور یہ دوسری نماز جو جماعت کے ساتھ ادا کی ہے نفل ہوگی۔ فجر، عصر اور مغرب میں شریک نہیں ہو سکتا۔ اس لئے کہ احادیث صحیحہ کثیرہ سے فجر اور عصر کے بعد نماز پڑھنے کی نہی ثابت ہے۔ ان میں اگر امام کے ساتھ شریک ہوگا تو ان احادیث کی مخالفت لازم آئے گی اور مغرب میں دوبارہ شریک ہونا اس لئے جائز نہیں کہ اگر امام کے ساتھ پوری تین رکعتیں پڑھے گا تو تین نفل پڑھنا لازم آئے گا جو کہ صحیح نہیں اور اگر اس سے کم وبیش کرے گا کہ تو مخالفتِ امام لازم

---

[1] ص ۲۳۸ ج ۱ [2] ص ۲۳۹ ج ۱

آئے گی یہ بھی احادیث کی روشنی میں صحیح نہیں۔

حدیثِ ابوذرؓ میں تمام نمازوں میں شریک ہونیکی مطلقاً اجازت دی گئی ہے اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں دفعِ فتنہ کے لئے اجازت دی گئی جبکہ ظالم اور غلط کار حکمران کی طرف سے ظلم وجور کا خطرہ ہو ایسی صورتوں میں بعض اوقات مکروہ کام کی بھی اجازت دیدی جاتی ہے اس لئے اس سے عام حالات میں دوبارہ امام کے ساتھ نماز پڑھنے کا جواز ثابت نہیں ہوتا۔

عن ابی ھریرۃ ...... من ادرک رکعۃ من الصبح قبل ان تطلع الشمس فقد ادرک الصبح الخ ص۷۱ اس حدیث کا ظاہری مطلب یہ بنتا ہے کہ اگر کوئی شخص سورج نکلنے سے پہلے فجر کی ایک رکعت پڑھ لے تو گویا اس کی فجر کی نماز پوری ہوگئی۔ (دوسری رکعت پڑھنے کی ضرورت نہیں) ایسے ہی عصر کے بارہ میں مطلب یہ بنتا ہے کہ جس نے غروبِ آفتاب سے پہلے پہلے عصر کی ایک رکعت پڑھ لی تو گویا اس نے عصر کی نماز پوری کرلی۔ حدیث کا یہ ظاہر کسی کے نزدیک بھی مراد نہیں بالاتفاق یہ حدیث متروک الظاہر[۱] ہے۔ پھر سوال ہوگا کہ اگر اس حدیث کا ظاہر مراد نہیں تو اس کا محمل اور مطلب کیا ہوگا۔ اس حدیث کے محامل بیان کرنے سے پہلے بطور تمہید ایک اختلافی مسئلہ کا ذکر کردینا ضروری ہے۔

اگر عصر کی نماز پڑھتے پڑھتے درمیان میں سورج ڈوب گیا تو سب کے نزدیک سورج ڈوبنے سے عصر کی نماز فاسد نہیں ہوتی سورج ڈوبنے کے بعد بھی اس نماز کو پورا کرتا ہے اس مسئلہ میں ائمہ اربعہ کا اتفاق ہے۔ اگر فجر کی نماز کے درمیان میں سورج نکل آئے تو امام شافعی، امام مالک اور امام احمد کے نزدیک یہ نماز بھی سورج نکلنے سے فاسد نہیں ہوتی۔ باقی نماز سورج نکلنے کے بعد پوری کرلے امام ابوحنیفہ اور امام ابویوسف اور امام محمد کے نزدیک فجر کی نماز کے درمیان سورج نکل آنے سے فجر کے فرض ختم ہوجاتے ہیں۔ پھر امام محمد کے نزدیک تو اس کی نماز سرے سے ہی باطل ہوجائے گی۔ شیخین کے نزدیک صرف فرض باطل ہوئے ہیں اس لئے اگر ایک رکعت اور ملالے تو نفل ہوجائیں گے۔ شیخین کے نزدیک ایک اور رکعت ملانے سے نفل تب بنیں گے جبکہ تھوڑی دیر توقف کرے اور وقت کراہت گزرنے کے بعد نماز پوری کرے حاصل یہ کہ ائمہ ثلثہ کے نزدیک اس مسئلہ میں فجر اور عصر کے درمیان کوئی فرق

---

[۱] قال النووی اجمع المسلمون علی ان ھذا لیس علی ظاہرہ وانہ لایکون بالرکعۃ مدرکا لکل الصلوٰۃ وتکفیہ وتحصل برائتہ من الصلوٰۃ بہذہ الرکعۃ بل ہو متاول وفیہ اضمار تقدیرہ فقد ادرک حکم الصلوٰۃ او وجوبہا او فضلہا (ص۲۲۱ ج۱)

نہیں اور حنفیہ فرق کے قائل ہیں۔

ائمہ ثلثہ کے نزدیک حدیث کا محمل

ائمہ ثلثہ نے اس حدیث کو اصحاب اعذار پر محمول کیا ہے یعنی کوئی آدمی سو گیا یا اُس کو نماز پڑھنا یاد نہ رہا پھر جب جاگ آئی یا یاد آئی تو وضو کر کے فجر کی صرف ایک رکعت پڑھنے پایا تھا کہ سورج نکل آیا یا عصر میں سے ابھی ایک رکعت پڑھی تھی کہ سورج ڈوب گیا تو اسکو چاہیئے کہ باقی نماز طلوع یا غروب کے بعد پوری کرے طلوع یا غروب سے نماز باطل نہیں ہوگی صاحب عذر پر اس لئے محمول کیا ہے کہ بغیر عذر کے نماز میں اتنی تاخیر کرنا کبیرہ گناہ ہے۔ ویسے اگر بغیر عذر کے بھی اتنی تاخیر کر دی تو تاخیر سے گنہگار تو ہوگا لیکن نماز کے دوران طلوع وغروب ہونے سے نماز اس کی بھی فاسد نہیں ہوگی۔ غرضیکہ یہ حضرات اِس حدیث سے یہ مسئلہ نکلالتے ہیں کہ فجر اور عصر کے درمیان میں سُورج نکلنے یا ڈوبنے سے نماز باطل نہیں ہوتی۔ حنفیہ چونکہ عصر اور فجر میں فرق کرتے ہیں۔ فجر کی نماز کو طلوع شمس سے باطل کہتے ہیں اس لئے یہ حضرات حدیث کا یہ مطلب لے کر اِس حدیث کو حنفیہ کے خلاف قرار دیتے ہیں کہ حدیث میں تو دونوں نمازوں کا حکم ایک آرہا ہے کہ وہ باطل نہیں ہوتیں اور تم فرق کرتے ہو۔

لیکن حنفیہ پر یہ الزام بالکل صحیح نہیں اس لئے کہ پہلے بتایا جا چکا ہے کہ اس حدیث کے ظاہر پر کسی نے بھی عمل نہیں کیا۔ ہر ایک کو اس میں توجیہ اور تاویل کرنی پڑتی ہے اور ایسی صورت میں غور و فکر کر کے اور قوتِ اجتہادیہ بروئے کار لاکر حدیث کا محمل متعین کرنا اور اس سے کوئی مسئلہ مستنبط کرنا اچھی بات ہے لیکن اپنی توجیہ کو بنیاد بنا کر دوسرے پر الزام دینا کوئی مستحسن بات نہیں۔ اس لئے کہ کسی کا فہم دوسرے پر حجت نہیں ہوتا۔

حنفیہ کے نزدیک حدیث کے محامل

اب ہم حنفیہ کی طرف سے بیان کردہ اس حدیث کے محامل ذکر کرتے ہیں۔

۱۔ امام طحاوی نے اس حدیث کو ادراک وقت پر محمول کیا ہے۔ یعنی جو شخص اہل وجوب نہیں تھا طلوع یا غروب سے پہلے صرف ایک رکعت کا وقت باقی تھا کہ وہ اہل وجوب بنگیا تو فجر اور عصر کی نماز اس کے ذمہ میں لگ گئی مثلاً ایک شخص شروع وقت میں مجنوں تھا فجر یا عصر کا وقت جب ایک رکعت کی مقدار رہ گیا تو اس کو افاقہ ہو گیا تو اتنا وقت پالینے سے ہی نماز اس کے ذمہ میں واجب ہوگئی وہ اب تو نہیں پڑھ سکتا لیکن بعد میں قضا کرلے۔ حدیث میں جو لفظ ہیں فَقَدْ اَدْرَكَ الصبح یا فَقَدْ اَدْرَكَ العصر اس سے مُراد یہ ہے کہ گویا اس شخص نے فجر اور عصر کا وقت پالیا۔ اگر پورا وقت افاقہ کی حالت میں مل جاتا تو اس کے ذمہ نماز واجب ہو جاتی ایک رکعت کی مقدار پالینے سے بھی گویا پورا وقت پالیا اور نماز ذمہ میں واجب ہوگئی یا مثلاً

شروع وقت میں بچہ تھا ایک رکعت کی مقدار وقت باقی تھا کہ یہ بالغ ہوگیا ہے تو اس کے ذمہ نماز لگ گئی یا پہلے کافر تھا طلوع یا غروب سے پہلے صرف ایک رکعت کا وقت باقی تھا کہ سلام کی توفیق مل گئی تو یہ نماز اس کے ذمہ واجب ہوگئی۔ یا پہلے ایک عورت حائضہ یا نفسائی تھی اتنا سا وقت رہتا تھا کہ طاہرہ ہوگئی تو نماز اس کے ذمہ واجب ہوگئی۔ حدیث سے یہ مراد نہیں ہے کہ نماز پڑھتے پڑھتے اگر سورج نکلے یا ڈوبے تو بدستور نماز پڑھتا رہے یہ حدیث کی مراد ہی نہیں لہٰذا ہمارے خلاف اسے پیش نہیں کیا جاسکتا۔ امام طحاوی نے اس مطلب پر خود اعتراض کیا ہے کہ بعض روایتیں اس مطلب کو قبول کرنے سے ابی ہیں۔ انہی حدیثوں کی بعض روایتوں میں فَقَدْ اَدْرَكَ الْفَجْرَ کی بجائے فَلْيُصَلِّ اِلَيْهَا اُخْرٰى۔ اور بعض روایتوں میں فَلْيُتِمَّ صَلٰوتَهٗ کے لفظ ہیں۔ اس سے معلوم ہوا کہ یہ حدیث ادراک الوقت کے متعلق نہیں ہے بلکہ نماز بالفعل پڑھتے پڑھتے سورج ڈوبنے یا نکلنے کی صورت کے متعلق ہے۔ کیونکہ اور رکعت تو اسی صورت میں ملائی جاسکتی ہے۔ امام طحاوی نے اس اعتراض کے بعد جواب کا طرز بدل لیا ہے وہ یہ کہ ان حدیثوں سے معلوم ہوتا ہے کہ سورج نکلنے کے بعد بھی نماز پڑھتا ہے اور احادیث نہی اس وقت نماز پڑھنے کو ناجائز قرار دیتی ہیں۔ احادیث نہی کو ان حدیثوں کے لئے ناسخ قرار دیا جائے گا لیکن اس میں اشکال یہ ہے کہ یہ نسخ کا دعوٰے محض احتمال کی بنا پر ہے۔ جب تک تقدم و تاخر تاریخ سے معلوم نہ ہوجائے نسخ کا فیصلہ نہیں کیا جاسکتا۔ اس لئے بہتر طرز وہ ہے جو علامہ عینی نے اختیار کی ہے کہ احادیث نہی محرم ہیں ان کا تقاضا ہے کہ سورج نکلنے کے بعد نماز پڑھنی درست نہیں اور اس باب کی حدیثیں چاہتی ہیں کہ سورج نکلنے کے بعد بھی پڑھتا رہے تو یہ حدیثیں مبیح ہوئیں اور قاعدہ یہ ہے کہ محرم کو مبیح پر ترجیح ہوتی ہے۔ فجر کے بارہ میں چونکہ تعارض ہوگیا اس لئے محرم کو یعنی حدیث نہی کو ہم نے ترجیح دے دی۔

۲ یہ حدیث ادراک فضل پر محمول ہے یعنی جس کو جماعت کے ساتھ ایک رکعت بھی مل گئی اس کو جماعت کی فضیلت حاصل ہوجائے گی۔

۳۔ یہ حدیث مسبوق پر محمول ہے مطلب یہ ہے کہ جس شخص نے امام کے ساتھ ایک رکعت بھی پالی تو گویا اس نے پوری نماز جماعت کے ساتھ پڑھ لی ہے البتہ یہ ضروری ہے کہ رہی ہوئی رکعتیں امام کے سلام پھیرنے کے بعد پوری کرلے۔ "فلیتم صلوٰتہ" کا یہی مطلب ہے۔ اس مطلب کی تائید بہت سی حدیثوں سے ہوتی ہے مثلاً صحیح مسلم کی ایک روایت میں یہ لفظ ہیں من ادرک رکعۃ من الصلوٰۃ مع الامام فقد ادرک الصلوٰۃ [۱] امام مسلم نے یہ روایت اسی مقام پر

[۱] صحیح مسلم ص ۲۲۱ ج ۱

پیش کی ہے جہاں زیر بحث روایت پیش کی ہے۔ اس حدیث میں " مع الإمام" کے لفظ صراحۃً بتا رہے ہیں کہ یہ حدیث اس کے متعلق ہے جو امام کے ساتھ ایک رکعت پالے یعنی مسبوق۔ ائمہ ثلٰثہ نے جو مطلب بیان کیا ہے " مع الامام" کے لفظ اس پر منطبق نہیں ہوتے اس لئے اس صورت میں جو حکم نکلتا ہے وہ انکے ہاں منفرد اور مقتدی وغیرہ سب کے لئے ہے۔ اسیطرح سنن نسائی میں اسی قسم کی روایات کے ضمن میں یہ حدیث بھی ہے من ادرک رکعۃ من الجمعۃ او غیرھا فقد تمت صلاتہ [1] من الجمعۃ او غیرھا کے لفظ صراحۃً اس مطلب کی تائید کر رہے ہیں سب جانتے ہیں کہ جمعہ کی ایک رکعت پڑھنے کے بعد وقت ختم ہو جائے اور دوسری رکعت وقت کے بعد ہو تو جمعہ نہیں ہوتا اس حدیث کے لفظ صاف بتاتے ہیں کہ اس کا وہ محمل نہیں ہو سکتا جو ان حضرات نے بیان کیا ہے کیونکہ جمعہ پڑھتے پڑھتے نہ سورج نکلے گا نہ ڈوبے گا اور اگر جمعہ کے درمیان میں وقت ختم ہو گیا تو جمعہ ہی باطل ہو گیا تو لامحالہ اسکا مطلب یہی بن سکتا ہے جس نے وقت کے اندر اندر جمعہ اسطرح سے بڑھ لیا کہ ایک رکعت تو امام کے ساتھ پالی اور ایک رکعت امام کے بعد پڑھی تو اس کا جمعہ صحیح ہو جاتا ہے یہی حکم دوسری نمازوں کا ہے اس حدیث سے یہ بھی معلوم ہو گیا کہ جن روایتوں میں فجر اور عصر کا لفظ ہے وہ احتراز کے لئے نہیں ہے۔ بلکہ تمثیل کے طور پر ہے باقی نمازوں کا حتیٰ کہ جمعہ کا بھی یہی حکم ہے تو ان احادیث کا کوئی ایسا محمل ہونا چاہیئے جو سب نمازوں میں پایا جا سکے صرف فجر اور عصر کے ساتھ مخصوص نہ ہو۔ اور ان حضرات نے جو مطلب بیان کیا ہے وہ فجر اور عصر کے ساتھ مخصوص ہے اس لئے وہ مطلب مناسب نہیں۔

جواب بنابر تسلیم

ائمہ ثلٰثہ نے اس حدیث کا ایک مطلب بیان کر کے یہ حدیث حنفیہ کے خلاف پیش کی ہے اب تک ہم نے یہ کہا ہے کہ اس حدیث کا مطلب وہ نہیں جو ان حضرات نے بیان فرمایا ہے بلکہ اس کے محامل ہمارے نزدیک اور ہیں جو ذکر کئے جا چکے ہیں اگر حدیث کا وہی مطلب تسلیم کر لیا جائے جو ائمہ ثلٰثہ نے بیان کیا ہے تو جواب یہ ہو گا کہ یہ حدیث ان احادیث صحیحہ کثیرہ سے معارض ہو گی جن

---

[1] سنن نسائی ص ۹۵ ج ۱ اس سے پہلے مختلف سندوں سے حضرت ابوہریرہؓ کی یہ حدیث ہے۔ من ادرک من الصلوٰۃ رکعۃ فقد ادرکہا یہ غالباً حضرت ابوہریرہؓ کی زیر بحث حدیث ہی کا اختصار ہے اس کے بعد سالمؒ کی مرفوع مرسل روایت مذکور ہے من ادرک رکعۃ من صلوٰۃ من الصلوات فقد ادرکہا الا أنہ یقضی ما فاتہ اس سے بھی یہی معلوم ہوا کہ جن روایات میں فجر اور عصر کا ذکر ہے وہ احتراز کے لئے نہیں ہے۔

ہیں اوقاتِ مکروہہ میں نماز پڑھنے سے نہی یا نفی وارد ہے۔ اور قاعدہ یہ ہے کہ جب حدیثوں میں تعارض ہو تو ایک کو دوسری پر ترجیح دینے کے لئے قیاس کی طرف رجوع کیا جاتا ہے جب ہم نے قیاس کیطرف رجوع کیا تو معلوم ہوا کہ فجر کے بارہ میں قیاس احادیثِ نہی کو ترجیح دیتا ہے اور عصر کے بارہ میں اس باب کی حدیثوں کو ترجیح دیتا ہے۔ اس لئے کہ جب نمازِ عصر کو سورج ڈوبنے سے پہلے شروع کیا اور صرف ایک رکعت پہلے پڑھ سکا ہے تو جس وقت یہ نماز شروع کی ہے وہ وقت کراہت ہے

نماز کا جو وقت ادائے صلوٰۃ کے ساتھ ملاقی ہوتا ہے وہی اس کے وجوب کا سبب ہوتا ہے۔ یہاں سبب وقتِ مکروہ اور وقتِ ناقص بن رہا ہے جب سبب ناقص ہے تو نماز کا وجوب بھی ذمہ میں ناقصاً ہی ہوگا۔ تو جس کا وجوب ناقص تھا اس کو جب غروب شمس کے بعد پورا کیا تو بدرجہ اولیٰ جائز ہو جانا چاہیئے۔ کیونکہ نماز ذمہ میں ناقصاً واجب تھی وقتِ ناقص میں شروع ہوئی تھی اور اب پوری ہو رہی ہے وقت کامل میں کیونکہ غروب کے بعد کا وقت کامل ہوتا ہے اس میں کوئی نقصان نہیں بخلاف فجر کی نماز کے کہ جب سورج نکلنے سے پہلے ایک رکعت پڑھ لی یہ نماز وقتِ کامل میں شروع کی طلوع سے پہلے سارا وقت کامل ہے۔ کراہت طلوع کے بعد شروع ہوتی ہے تو جب وقتِ کامل میں نماز شروع کی تو کاملاً ذمہ میں واجب ہوئی اور یہ ذمہ تب ہی پورا ہو سکتا ہے کہ اس کو کاملاً ادا کرے اور سورج نکلنے کے بعد کا وقت ناقص ہے۔ اس وقت نماز پڑھنے سے نہی ہے اس لئے اس وقت ایک رکعت پڑھ کر فریضہ ادا نہیں ہو سکتا تو عصر کے بارہ میں قیاس نے اس بات کو ترجیح دی کہ درمیان میں اگر سورج ڈوب گیا تو نماز ہو جائے گی اور نمازِ فجر میں قیاس نے احادیثِ نہی کو ترجیح دی ہے کہ اگر فجر پڑھتے پڑھتے سورج نکل آیا تو طلوع شمس کے بعد نماز پوری کرنے سے فرض ادا نہ ہوں گے۔

فجر و عصر کی تخصیص ذکری کی وجہ

احادیث کے الفاظ کی مدد سے اتنی بات ہم واضح کر چکے ہیں کہ حدیث کا کوئی ایسا مطلب بیان کرنا چاہیئے جو فجر و عصر کے ساتھ مخصوص نہ ہو۔ سب نمازوں میں پایا جاتا ہو حتیٰ کہ جمعہ میں بھی اور وہ وہی مطلب ہو سکتے ہیں جو ہم نے ذکر کئے۔ البتہ ہم سے یہ سوال کیا جا سکتا ہے کہ بعض روایتوں میں فجر اور عصر کا ذکر ہے اور طلوع شمس اور غروب شمس کا لفظ مذکور ہے۔ جب ان حدیثوں کا مطلب اور حکم سب نمازوں کے لئے عام ہے تو پھر ان دونوں کی بعض حدیثوں میں تخصیص ذکری میں نکتہ کیا ہے اس میں کئی نکتے ہو سکتے ہیں۔

۱۔ ہو سکتا ہے کہ فجر و عصر کی تخصیص والی روایتیں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اُس زمانہ میں ارشاد

فرمائی ہوں جبکہ ابھی صرف یہی دُو نمازیں فرض تھیں ۔ باقی نمازیں ابھی فرض نہ ہوئی ہوں۔

۲۔ ہوسکتا ہے کہ اِن دونوں کی تخصیص بعض روایتوں میں ان کی اہمیت اور فضیلت بتانے کیلئے کردی گئی ہو۔ سب نمازیں اہم ہیں لیکن احادیث میں ان دونمازوں کی خصوصی تاکید بیان کی گئی ہے جیسا کہ بعض روایات میں صرف عصر کی تخصیص بھی ہے۔ فجر کو اہمیت اِس لئے دی گئی کہ وہ نیند کا وقت ہے اور عصر کو اس لئے کہ وہ مشغولیت کا وقت ہے اس لئے ان میں مسبوق ہونے کا بھی زیادہ احتمال ہوتا ہے۔

۳۔ ان دونوں کی تخصیص اس لئے کی گئی ہے ان دو نمازوں کے وقتوں کا اختتام حسی ہے۔ ہر کسی کو معلوم ہوسکتا ہے اس کے لئے کسی خاص تجربہ یا مہارت کی ضرورت نہیں بخلاف دوسری نمازوں کے کہ اِن کے اوقات کا اختتام اتنا واضح نہیں ہوتا۔

۴۔ بہت سی حدیثوں میں فجر اور عصر کے بعد نماز پڑھنے سے نہی ہے اس لئے شبہ ہوسکتا تھا کہ شاید باقی رہی ہوئی رکعتیں پڑھنا جائز نہ ہوں اس لئے کہ امام اور باقی قوم نماز سے فارغ ہوچکے ہیں۔ اس شبہ کو دور کرنے کے لئے ان دو وقتوں کی تخصیص کردی۔

باب الاذان

اس باب کی احادیث کی تشریح سے پہلے چند ضروری امور پیش کر دینے مناسب ہیں تاکہ احادیث کو علی وجہ البصیرۃ سمجھنا آسان ہو۔ ہر امر کو لمعہ کے عنوان سے پیش کیا جاتے۔

لمعہ اولیٰ

"اذان" فعال کے وزن پر باب تفعیل کا مصدر ہے۔ باب تفعیل کا مصدر اس وزن پر بھی آتا رہتا ہے جیسے سلام اذان کا لغوی معنی ہے اعلان کرنا۔ اصطلاح شریعت میں اذان کا معنی ہے پانچ نمازوں کے اوقات کا اعلان کرنا الفاظِ مخصوصہ کے ساتھ۔

لمعہ ثانیہ

اذان کی مشروعیت کب ہوئی۔ بعض روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ شب معراج میں نماز کے ساتھ ہی اذان مشروع ہو گئی تھی اور بعض روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ معراج کے بعد حضرت جبرئیل آئے اور آپ کو اذان کے کلمات کی تعلیم دی۔ حافظ ابن حجر عسقلانیؒ نے ان روایات کو ذکر کیا اور یہ بھی ارشاد فرمایا کہ یہ روایات صحیح نہیں۔ صحیح بات یہ ہے کہ اذان بالمعنیٰ المعروف مکی زندگی میں مشروع نہیں ہوئی ہجرت الی المدینہ کے بعد مشروع ہوئی۔ پھر اس میں اختلاف ہوا ہے کہ ہجرت کے بعد کس سال اذان مشروع ہوئی ہے۔ علامہ زرقانی، قاضی شوکانی، حافظ عسقلانی، امام نووی، صاحب درمختار وغیرہم اکثر محققین اس بات کے قائل ہیں کہ اذان ۱ھ میں مشروع ہو گئی تھی اسی سال پہلے مسجدِ نبوی کی تعمیر ہوئی اور اسی سال اذان مشروع ہوئی ملا علی قاری وغیرہ بعض حضرات اس بات کے قائل ہوئے ہیں کہ اذان ۲ھ میں مشروع ہوئی[2]

لمعہ ثالثہ

مشروعیت اذان کا سبب احادیث میں تفصیل کے ساتھ مذکور ہے جن کا خلاصہ یہ ہے کہ ہجرت کے بعد یہ بات زیرِ غور آئی کہ جماعت کی نماز کے لئے لوگوں کو کس طرح سے جمع کیا جایا کرے مشورہ ہوا بعض نے یہ رائے پیش کی کہ نماز کے وقت آگ روشن کر دی جایا کرے لوگ دیکھ کر آجائیں اس رائے کی تردید اس وجہ سے کر دی گئی کہ یہ فعل مجوس ہے۔ ایک رائے یہ پیش ہوئی۔ کہ نماز کے وقت سینگ بجا دیا جائے۔ سینگ کو عربی زبان میں قرن اور بوق کہا جاتا ہے اس کی تردید اس وجہ سے کر دی گئی کہ یہود کا فعل تھا۔ ایک رائے یہ پیش ہوئی کہ ناقوس بجایا جائے ناقوس دو لکڑیوں کو کہتے ہیں ایک بڑی ہو دوسری چھوٹی ایک کو دوسری پر مارا جائے۔ جس سے آواز

---

[1] فتح الباری ص ۷۸، ۷۹، ج ۲۔ [2] انظر اوجز المسالک ص ۱۷۰، ۱۷۱ ج ۱

پیدا ہو۔ اس کی تردید یوں ہوئی کہ یہ فعل نصاریٰ ہے۔ بعض روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا کچھ میلان ناقوس کی طرف ہونے لگا اس لئے کہ اور انتظام سامنے نہ تھے۔ اور نصاریٰ یہود اور مجوس کی نسبت کم ضرر رساں ہیں اور بعض روایات سے پتہ چلتا ہے کہ حضرت عمرؓ کے مشورہ سے وقتی طور پر طے کیا گیا کہ ایک آدمی نماز کے وقت اعلان کر دیا کرے الصلوٰۃ جامعۃ۔ لیکن حتمی فیصلہ کچھ نہیں ہوا۔ صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اسی فکر میں تھے۔ کہ حضرت عبداللہ ابن زید ابن عبد ربہ کو خواب آیا۔ دیکھا کہ دو سبز چادروں والے بزرگ ہیں جن کے ہاتھ میں ناقوس ہیں انہوں نے بزرگ سے کہا کہ کیا آپ ناقوس بیچیں گے۔ انہوں نے کہا کہ تم لے کر کیا کرو گے۔ انہوں نے کہا کہ نماز کے وقت کی اطلاع کیا کریں گے۔ انہوں نے کہا اعلام وقت صلوٰۃ کیلئے بہتر طریق بتا دوں پھر باقاعدہ اذان کے کلمات سنائے۔ بیدار ہونے پر عبداللہ ابن زید نے اپنا خواب آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے سامنے پیش فرمایا آپ نے یہ فرمایا کہ تم بلالؓ کو یہ کلمات القاء کرتے جاؤ اور وہ کہتے جائیں چنانچہ بلال نے اسی طرح اذان دی اب سے اذان مشروع ہوئی۔

لمعہ رابعہ ہو سکتا ہے کہ حضرت عبداللہؓ بیمار ہوں اس لئے اذان ان سے نہ کہلوائی ہو لیکن روایات میں بلالؓ سے اذان کہلوانے کی وجہ صریح طور پر مذکور ہے کہ ان کی آواز بلند تھی۔ اور بلندی صوت اذان میں مطلوب ہے۔ بعض روایات سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ خواب ہی میں حضرت بلالؓ سے اذان کہلوانے کا امر کیا گیا تھا[1] جس طرح سے عبداللہ بن زید کو خواب آیا ہے اسی طرح سے اور بھی کئی صحابہؓ کو کلمات اذان کے متعلق خواب آیا۔ تقریباً گیارہ صحابہؓ ایسے ذکر کئے جاتے ہیں جن کو خواب آیا ہے لیکن اپنے خواب کو دربار رسالت میں پیش کرنے کی سعادت عبداللہ ابن زید کو حاصل ہوئی جب اذان کی آواز بلند ہوئی تو حضرت عمرؓ بھی چادر گھسیٹتے ہوئے دوڑے آئے کہ میں نے یہ خواب دیکھا ہے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ عبداللہ بن زید تم پر سبقت لے گیا۔

لمعہ خامسہ صحابہؓ کو ایسے خواب آنا ان کی جلالت شان کی دلیل ہے معلوم ہوا کہ فیض صحبت رسولؐ سے صحابہؓ کی لوح قلب اتنی منور اور صاف ہو چکی ہے کہ منشائے الٰہی کا انعکاس ان کے آئینہ قلب میں ہو جاتا ہے۔ اذان میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی عظمت شان کا اعلان بھی ہے کہ شہادت توحید کے ساتھ شہادت رسالت کا اعلان بھی مقرون ہے اس لئے حکمت الٰہیہ اس کو مقتضی ہوئی کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی عظمت شان کا یہ اقرار دوسروں کی زبان سے ادا کرایا جائے۔

لمعہ سادسہ پیغمبروں کا خواب وحی کی ایک قسم ہے۔ اس میں غلطی کا احتمال نہیں ہوتا۔ اس لئے

---

[1] جامع اسانید الامام الاعظم للخوارزمی ص ۲۹۹ ج ۱

پیغمبر کے خواب پر احکام شرع کی بنیاد رکھی جا سکتی ہے۔ لیکن غیر نبی خواہ کتنا صالح ہو۔ اس کے خواب میں احتمال خطا ہوتا ہے اس لئے غیر نبی کا خواب احکام شرعیہ کا مدار نہیں بن سکتا۔ یہاں یہ شبہ نہ کیا جائے کہ اذان جو حکم شرعی ہے۔ بلکہ شعائر اسلام میں سے ہے اس کی مشروعیت عبداللہ بن زید کے خواب سے کیسے ہو گئی۔ جواب یہ ہے کہ عبداللہ بن زید کے خواب سے مشروعیت اذان نہیں ہوئی بلکہ مشروعیتِ اذان وحی صریح یا وحیِ حکمی سے ہوئی ہے ہو سکتا ہے کہ عبداللہ بن زید کو خواب بھی آیا ہو۔ اور ادھر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو کلمات اذان کی صریح وحی آگئی ہو ان دونوں میں توافق ہو گیا ہو یہ بھی ہو سکتا ہے کہ عبداللہ بن زید سے کلمات سُن کر ان کو پسند فرما کر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے اجتہاد سے اذان کہلوا دی ہو۔ اور پیغمبر کے اجتہاد کے خلاف جب اللہ تعالٰے کی طرف سے کوئی تنبیہ نہ آئے تو وہ اجتہاد بھی ایک قطعی وحی کے حکم میں ہوتا ہے۔ اس صورت میں وحیِ حکمی کے ساتھ مشروعیتِ اذان ہوئی

لمعہ سابعہ | اذان مقاصد اسلام سے نہیں بلکہ ایک بڑے مقصد کا اعلان ہے۔ باوجودیکہ اذان ایک اسلامی اعلان ہے خود مقصد نہیں پھر بھی اس کے اندر انتہائی جامعیت اور حسن و جاذبیت ہے۔ اس اعلان میں اسلام کے تمام مقاصد اور مہمات کو بڑی خوبی کے ساتھ جمع کر دیا گیا ہے اسلام کا سب سے بڑا مسئلہ حق تعالٰے کی عظمت و کبریائی کا بیان کرنا ہے اذان میں پہلے اسی کا اعلان ہے پھر بڑے مسائل توحید و رسالت اور پھر نماز کی طرف دعوت جو اہم العبادات ہے پھر فلاح کی طرف دعوت ہے اور اس کے ضمن میں مسئلہ معاد بھی آگیا کیونکہ فلاح کامل جنت میں ہی مل سکتی ہے اور مسئلہ معاد بھی اسلام کے بنیادی مسائل میں سے ہے جس مذہب کے اعلان میں اتنی جامعیت اور اتنے محاسن ہوں اس کے مقاصد کی خوبیوں کا کیا کہنا!

لمعہ ثامنہ | جمہور فقہاء کا مختار یہ ہے کہ پنجگانہ نمازوں کے لئے اذان سنت ہے۔ اکثر مشائخ حنفیہ کا فتویٰ یہی ہے۔ بعض مشائخ حنفیہ کی رائے یہ ہے کہ اذان کہنا واجب ہے۔ دلیل یہ پیش کرتے ہیں کہ امام محمد رحمہ اللہ نے فرمایا ہے کہ جو قوم ترک اذان کی عادی ہو جائے اسے قتال کیا جائے۔ اس سے مشائخ نے استدلال کیا کہ اذان واجب ہو گی تبھی تو اس کے ترک پر قتل کا حکم ہے۔ لیکن یہ استدلال صحیح نہیں کیونکہ امام محمد نے جو قتال کرنے کا کہا ہے۔ اس کی وجہ یہ نہیں کہ اذان واجب ہے بلکہ اس کی وجہ یہ ہے کہ سُنت ہونے کے ساتھ ساتھ اذان شعائرِ اسلام میں سے بھی ہے۔ اور شعائرِ اسلام کو پورا کرانا اسلامی حکومت کی ذمہ داری ہے۔

لمعہ تاسعہ

تعداد کلماتِ اذان میں اختلاف

کلماتِ اذان کی تعداد میں ائمہ کا اختلاف ہوا ہے۔ اس میں دو جگہ اختلاف ہے۔
(۱) تکبیر کے تثنیہ یا تربیع میں۔ یعنی شروع میں اللہ اکبر دو مرتبہ کہنا ہے یا چار مرتبہ۔ (۲) ترجیع یا عدم ترجیع میں۔ ترجیع کا مطلب یہ ہے کہ پہلے شہادتین کو دو دو مرتبہ پست آواز سے کہا جائے پھر شہادتین کو دو دو مرتبہ دوبارہ بلند آواز سے کہا جائے۔

پہلے مسئلہ میں امام مالک کا مذہب یہ ہے کہ شروع میں اللہ اکبر دو مرتبہ کہا جائے۔ امام ابو حنیفہ، امام شافعی، امام احمد اور جمہور علماء کے نزدیک شروع میں تکبیر چار مرتبہ کہنی چاہیئے۔ دوسرے مسئلہ میں امام مالک اور شافعی کے نزدیک ترجیع مسنون ہے اور امام ابو حنیفہ اور امام احمد کے نزدیک ترک ترجیع مسنون ہے۔ بعض محدثین تخییر کے قائل ہوئے ہیں۔
ان مذاہب کا خلاصہ یہ ہے کہ امام مالک تثنیہ تکبیر اور ترجیع کے قائل ہیں ان کے نزدیک کلماتِ اذان کی تعداد ستره ۱۷ ہے۔ امام شافعی تربیع تکبیر اور ترجیع کے قائل ہیں انکے نزدیک کلماتِ اذان انیس ۱۹ ہوں گے۔ حنفیہ اور حنابلہ تربیع تکبیر اور ترک ترجیع کے قائل ہیں۔ ان کے نزدیک کلماتِ اذان پندرہ ۱۵ ہوں گے۔ بعض روایات میں شروع میں دو مرتبہ اللہ اکبر کہنا مذکور ہے ایسی روایات کی بناء پر امام مالک تثنیۂ تکبیر کے قائل ہوئے۔ لیکن اکثر روایاتِ صحیحہ میں چار مرتبہ اللہ اکبر آرہا ہے اس لیئے جمہور تربیعِ تکبیر کے قائل ہیں۔

ترکِ ترجیع پر حنفیہ و حنابلہ کے دلائل

۱. باب الاذان میں اصل اذان عبداللہ بن زید کی ہے جو ان کو خواب میں سنائی گئی اور اس کی تقریر دربارِ رسالت سے ہوگئی۔ یہ ترجیع سے خالی ہے۔
۲. حضرت بلال رضی اللہ عنہ تقریباً دس سال آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے سفر و حضر کے مؤذن رہے ہیں ان کی اذان بھی ہمیشہ ترجیع سے خالی ہوتی تھی۔
۳. مسجدِ نبوی کے دوسرے مؤذن عبداللہ بن ام مکتوم رضی اللہ تعالیٰ عنہ تھے ان کی اذان میں بھی ترجیع نہ ہوتی تھی۔
۴. مسجدِ قبا کے مؤذن حضرت سعد کی اذان ترجیع سے خالی تھی۔

۵۔ بعض احادیث میں تصریح ہے۔ کان الاذان علی عہد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم مرتین مرتین[1]۔ یہ حدیث حضرت ابن عمرؓ سے ابوداؤد و نسائی میں مذکور ہے۔ اذان مرتین مرتین تبھی بنتی ہے جبکہ ترجیع نہ ہو۔ ترجیع کی صورت میں اذان کا بڑا حصہ یعنی شہادتین مرتین نہیں رہتا بلکہ اربع مرات بن جاتا ہے معلوم ہوا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے کی اذان ترجیع سے خالی ہوتی تھی۔

قائلین ترجیع کی دلیل

حضرت ابومحذورہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ کو مکہ کا مؤذن بنایا گیا تھا وہ ترجیع کے ساتھ اذان دیتے تھے اس سے استدلال کرتے ہوئے مالکیہ اور شافعیہ ترجیع کو مسنون سمجھتے ہیں۔

جوابات

۱۔ ابومحذورہ کی روایات کا جواب بعض نے یہ دیا ہے کہ جن حدیثوں میں ابومحذورہ کی اذان نقل کی گئی ہے وہ دو قسم کی ہیں۔ بعض میں ترجیع ہے اور بعض میں نہیں۔ ان کی اذان کی روایتیں متعارض ہو گئیں قاعدہ یہ ہے کہ اذا تعارضا تساقطا تو اُن کی دونوں قسم کی روایتیں اس ضابطے کے مطابق ساقط ہو گئیں اس لئے ان کی بجائے دوسری احادیث سے استدلال کرنا چاہیئے اور وہ سب ترجیع سے خالی ہیں اس لئے ترجیع مسنون نہیں لیکن یہ جواب خلافِ انصاف ہے۔ اس لئے کہ تعارض سے تساقط وہاں ہوتا ہے۔ جہاں دونوں طرف ایک درجے کی روائتیں ہوں۔ یہاں وہ روائتیں زیادہ قوی ہیں جن میں ابومحذورہ کی اذان میں ترجیع ثابت ہے۔ ابومحذورہ کی اذان کی جن روایتوں میں ترجیع نہیں وہ اس پایہ کی نہیں اس لئے یہ ماننا ہوگا کہ ابومحذورہ کی اذان ترجیع والی تھی۔

۲۔ ابومحذورہ کو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے شہادتین دوبارہ تعلیم کے لئے کہلوائی تھیں یہ مقصد نہ تھا کہ شہادتین کو دوبارہ کہنا مسنون ہے۔ ابومحذورہ یہ سمجھے کہ یہ ترجیع اذان کی ایک سُنت ہے۔

۳۔ صاحب[2] فتح الملہم نے جو جواب دیا ہے اس کا خلاصہ یہ ہے کہ ابومحذورہ کو ترجیع کرنے کی اجازت خود رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے دی تھی لیکن یہ ابومحذورہ کی خصوصیت تھی۔ ترجیع کو اذان کی سنت عامہ قرار دینا مقصود نہ تھا۔ خصوصیت کی وجہ یہ تھی۔ کہ ترجیع کی یہ صورت ابومحذورہ کے اسلام کا سبب بنی تھی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے خصوصیت سے ان کو ترجیع کی اجازت دے دی تاکہ سلام کا یہ سبب یاد آ کر دل کی لذت اور شکر کا سبب بن سکے۔

---

[1] ابوداؤد ص ۷۶ ج ا النسائی ص ۱۰۳ ج ا وفیہ "مثنیٰ مثنیٰ" بدل "مرتین مرتین" [2] فتح الملہم ص ۶ ج ۲

حضرت ابو محذورہ کے اسلام لانے کا واقعہ یہ ہوا تھا کہ غزدۂ حنین کے موقعہ پر ایک مرتبہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے مؤذن اذان دے رہے تھے۔ مشرکین کے چند بچے جن میں ابو محذورہ بھی شامل ہیں۔ بطور استہزار کے اذان کی نقل اُتار نے لگ گئے۔ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا اُن کو پکڑ کر لاؤ۔ چنانچہ پکڑ کر لایا گیا اور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں انہیں پیش کیا گیا۔ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے پوچھا کہ نقل اُتار نے کی آواز کس کی آرہی تھی سب نے ابو محذورہ کی طرف اشارہ کیا۔ اس لیے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے تو باقی بچوں کو چھوڑ دیا لیکن ابو محذورہ کو نہیں چھوڑا۔ ان سے کہا کہ اب دوبارہ اذان کہو۔ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی تلقین پر انہوں نے اذان شروع کی اور اللہ اکبر اللہ اکبر تو بلند آواز سے کہا لیکن شہادتین سے چونکہ اُن کے عقیدہ پر زد پڑتی تھی اس لئے یہ کلمات اتنی بلند آواز سے نہ کہے۔ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے شہادتین دوبارہ کہنے کا حکم فرمایا۔ جب دوبارہ یہ کلمات کہے تو ان کی حقیقت دل میں اُتر گئی اور مشرف باسلام ہوگئے۔ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو مکہ کا مؤذن مقرر کردیا۔ شہادتین کی ترجیع چونکہ ان کے اسلام کا سبب بنی تھی اس لئے ان کی اذان میں ترجیع باقی رکھی گئی۔

۴- بعض حضرات نے یہ فرمایا کہ ترجیع خصوصیت بلد کی وجہ سے ہے۔ ابو محذورہ مکہ میں ترجیع کرتے تھے اور یہ مکہ کی خصوصیت تھی۔ وجہ خصوصیت یہ کہ اس میں شوکت اسلام کا اظہار ہے۔ مکہ وہ شہر ہے جس میں شہادتین کا اظہار جرم سمجھا جاتا تھا آج اللہ نے فتح کرادیا اور پورا تسلط عطا فرمادیا ہے شہادتین کا تکرار کر کے اسلامی شوکت کا اظہار کیا جارہا ہے بہرحال خصوصیت مؤذن ہو یا خصوصیت بلد یہ بات ماننی لازمی ہے کہ ترجیع اذان کی سنت عامہ نہیں ہے اگر یہ سنت اذان ہوتی تو نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے سامنے کوئی اذان اس سے خالی نہ ہوتی۔

عن انس رضی قال ذکروا النار و الناقوس فذکروا الیہود و النصاریٰ الخ ص۹۳

اس روایت پر ایک اشکال ہے وہ یہ کہ یہاں النار کے مقابلہ میں یہود کا ذکر کیا گیا ہے۔ یہ تقابل صحیح نہیں بلکہ نار کے مقابلہ میں مجوس کا ذکر ہونا چاہیئے تھا۔ اور دوسری طرف یہود کا ذکر ہے انکے مقابلہ میں بوق کا ذکر ہونا چاہیئے تھا۔ اس لئے کہ آگ روشن کرنے کی صورت میں مجوس کے ساتھ تشبہ لازم آتا تھا کیونکہ ان کا فعل ہے اور بوق کی صورت میں یہود کے ساتھ تشبہ لازم آتا تھا کیونکہ یہ ان کا فعل ہے۔ غرضیکہ مجوس کے فعل کا ذکر ہے ان کا ذکر نہیں اور یہود کا اپنا ذکر تو ہے۔ ان کے فعل کا تذکرہ نہیں۔

اس اشکال کا بعض نے یہ جواب دیا کہ ہوسکتا ہے کہ یہود کی دو جماعتیں ہوں۔ ایک آگ

روشن کرتی ہو دوسری بوق بجاتی ہو۔ آگ والی جماعت کو پیش نظر رکھتے ہوئے النّار کے مقابلہ میں یہود کا ذکر کر دیا۔ مقابلہ صحیح ہوگیا۔ اب زیادہ سے زیادہ یہی کہا جا سکتا ہے کہ یہاں مجوس کا اختصاراً ذکر نہیں کیا گیا اس میں کوئی اشکال کی بات نہیں۔

دوسرا جواب یہ ہے کہ حدیث میں انتہائی بلیغ اختصار سے کام لیا گیا ہے وہ اس طرح کہ پوری بات سمجھانے کیلئے پہلے نار، بوق اور ناقوس کا تذکرہ ہونا چاہیئے تھا اور اس کے مقابلہ میں مجوس یہود اور نصاریٰ کا ذکر کرنا چاہیئے تھا۔ لیکن جب پہلے کا ذکر کر دیا تو چونکہ مجوس نار کے ساتھ مشہور ہیں اس لئے ان کے ذکر کی ضرورت نہیں سمجھی گئی فہم مخاطب پر اعتماد کرتے ہوئے۔ ایسے ہی جب دوسری طرف یہود کا ذکر کر دیا تو بوق کے ذکر کی ضرورت نہیں رہی ہے۔ اس لئے کہ سب کو معلوم ہی ہے کہ یہود بوق بجاتے ہیں حاصل یہ کہ ایک جماعت کا نام ذکر کر کے اس کے عمل کو فہم مخاطب پر چھوڑ دیا۔ اور دوسری جماعت کا عمل ذکر کر کے اس کے نام کو فہم مخاطب پر چھوڑ دیا گیا۔ اب رہی یہ بات کہ ناقوس اور نصاریٰ میں تو اسیطرح کیا جا سکتا تھا کہ صرف ناقوس یا صرف نصاریٰ کا ذکر کر دیتے۔ اس جماعت کا عمل اور نام دونوں کے ذکر کرنے میں کیا نکتہ ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ اگر یہاں بھی اس طرح کرتے تو عبارت یوں ہوتی " ذکروا النار والناقوس فذکروا الیہود " یا اس طرح ہوتی " ذکروا النار فذکروا الیہود والنصاریٰ " اس صورت میں تقابل کے اندر کوئی حسن پیدا نہ ہوتا اس لئے کہ ایک طرف تو دو چیزیں ہو جاتیں اور دوسری طرف ایک ہی رہ جاتی۔ اس لئے ایک جماعت کا نام اور عمل دونوں کا تذکرہ ضروری تھا اس کے لئے نصاریٰ کو اس لئے اختیار کیا کہ وہ اقرب الی المسلمین سمجھے جاتے تھے۔

کلماتِ اقامت میں اختلاف

امام مالک، امام شافعی، امام احمد کے نزدیک اقامت میں کلمات ایک ایک کہنے چاہیئے۔ اس کو یہ حضرات ایتار فی الاقامت سے یا افراد اقامت سے تعبیر کرتے ہیں۔ امام مالک کے نزدیک قد قامت الصلوٰۃ بھی ایک مرتبہ کہنا چاہیے۔ امام شافعی و احمد کے نزدیک باقی کلمات ایک ایک مرتبہ اور قد قامت الصلوٰۃ دو مرتبہ کہنا چاہیئے۔ امام مالک کے نزدیک کلمات اقامت دس بنتے ہیں امام شافعی و احمد کے نزدیک گیارہ بنتے ہیں۔ حنفیہ کا مذہب یہ ہے کہ اذان کی طرح اقامت میں تمام کلمات دو دو مرتبہ کہنے مسنون ہیں جو کلمات اذان کے ہیں وہی اقامت کے ہیں صرف دو مرتبہ قد قامت الصلوٰۃ کا اضافہ ہے حنفیہ کے نزدیک کلمات اقامت سترہ ہوتے ہیں۔

حنفیہ کے دلائل

۱۔ باب الاذان کی فصل ثانی کی دوسری روایت بحوالہ احمد ترمذی ابوداؤد

نسائی دارمی ابن ماجہ۔ عن ابی محذورۃ ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم علمہ الاذان تسع عشرۃ کلمۃ والاقامۃ سبع عشرۃ کلمۃ۔ اس میں تصریح ہے کہ حضرت ابو محذورہ کو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اقامت کے سترہ کلمے سکھائے تھے اس پر صرف حنفیہ کا عمل ہے۔ ابو محذورہ کو اذان کے اُنیس کلمے سکھانے کی توجیہ گزر چکی ہے۔

۲۔ مصنف[1] ابی بکر بن ابی شیبہ میں سند صحیح کے ساتھ حضرت عبداللہ بن زید کے خواب کا واقعہ اور فرشتے کا نظر آنا مذکور ہے۔ اس میں یہ تصریح ہے فاذن مثنیٰ واقام مثنیٰ۔ یعنی اس فرشتے نے اذان واقامت کے کلمات کو دو دو مرتبہ کہا ہے معلوم ہوا کہ اذان واقامت کلمات کے شفع ہونے میں مساوی ہیں۔

۳۔ طحاوی[2] شریف میں سوید بن غفلہ کی روایت ہے کہ سوید کہتے ہیں سمعت بلالاً یؤذن مثنیٰ ویقیم مثنیٰ۔ سوید بن غفلہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی زیارت کرنے کیلئے مدینہ میں اُس وقت پہنچے ہیں جبکہ حضرات صحابہؓ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے دفن سے فارغ ہو چکے تھے اس لئے شرفِ صحابیت حاصل نہ ہوا۔ ظاہر ہے کہ انہوں نے بلال کی اذان واقامت آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد ہی سُنی ہوگی۔ اور یہ وہی اذان واقامت ہوگی جو عہد رسالت کے آخر میں کہی جاتی ہوگی۔

۴۔ عبدالرزاق طحاوی دارقطنی وغیرہم محدثین نے اسود بن یزید کی یہ روایت نقل کی ہے کہ ان بلالاً کان یثنی الاذان ویثنی الاقامۃ[3]۔ یہ تمام احادیث صراحتًا اس بات پر دال ہیں کہ اذان واقامت کے کلمات دو دو مرتبہ ہیں شفع ہونے میں مساوی ہیں۔

قائلین افراد کی دلیل

یہ حضرات اپنے استدلال میں وہ حدیثیں پیش کرتے ہیں جس میں اذان میں شفع اور اقامت کے ایتار کا امر کیا گیا ہے مثلاً باب الاذان فصل اوّل کی پہلی روایت میں ہے فامر بلال ان یشفع الاذان وان یوتر الاقامۃ۔ شافعیہ اور حنابلہ قد قامت الصلوٰۃ کو دو مرتبہ کہنے کے قائل ہیں۔ یہ استدلال کرتے ہیں اس بات سے کہ بعض روایتوں میں الا الاقامت کا استثنٰی موجود ہے۔ اقامت سے مراد قد قامت الصلوٰۃ ہے ان کے نزدیک حدیث کا مطلب یہ ہوا کہ اقامت میں ایتار کیا جائے مگر قد قامت الصلوٰۃ میں یعنی اس میں شفع کرو۔

---

[1] ص ۲۰۳ ج ۱ طحاوی ص ۱۰۱ ج ۱ [2] طحاوی ص ۱۰۱ ج ۱

[3] نصب الرایہ ص ۲۶۹ ج ۱

جوابات

۱۔ جن روایتوں میں یہ آتا ہے کہ اذان میں شفع ہو اور اقامت میں ایتار ان میں شفع اور ایتار کلمات کا مراد نہیں بلکہ شفع اور ایتار فی النفس والصوت مراد ہے یعنی اذان کہتے وقت شفع فی النفس کرو یعنی اذان میں ایک قسم کے دو دو کلموں کو دو دو سانسوں میں ادا کرو مثلاً اشہدان لاالٰہ الا اللہ کو ایک مستقل سانس میں پھر آواز کاٹ دی جائے دوسرے اشہدان لاالٰہ الا اللہ کو دوسرے نفس اور صوت میں ادا کیا جائے بخلاف اقامت کے کہ اس میں افراد فی النفس والصوت ہونا چاہیئے۔ جس کی صورت یہ ہے کہ ایک قسم کے دو دو کلموں کو ایک سانس میں ادا کیا جائے۔ چاروں اللہ اکبر کو ایک سانس میں توحید کی دونوں شہادتوں کو ایک سانس میں۔ علیٰ ھذا القیاس۔ اس توجیہ سے تمام احادیث میں تطبیق ہو جاتی ہے پہلے وہ حدیثیں بیان ہو چکی ہیں جن میں اذان واقامت دونوں کے اندر تثنیہ کا ذکر تھا اور یہ حدیثیں بتاتی ہیں کہ اذان میں شفع ہوتا تھا اقامت میں ایتار۔ حنفیہ کے مذہب پر تطبیق ہو گئی۔ پہلی قسم کی حدیثوں سے مراد یہ ہے کہ شفع کلمات میں اذان و اقامت مساوی ہیں۔ یہ حدیثیں بتاتی ہیں کہ نفس اور صوت میں یعنی طرز ادا میں فرق ہے۔ اذان میں شفع فی الصوت اور اقامت میں ایتار فی الصوت۔ اذان کے شفع فی النفس کو دوسری حدیثوں میں ترسل کے ساتھ تعبیر کیا ہے۔ اور اقامت کے ایتار فی النفس کو حدر سے۔

۲۔ علامہ عثمانیؒ نے فتح الملہم میں فقہ حنفی کو ترجیح دیتے ہوئے محدثانہ انداز میں نہایت عمدہ تقریر فرمائی ہے۔ جس کا حاصل یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے سب سے بڑے مؤذن حضرت بلالؓ ہیں اور ان کی اذان واقامت کے بارے میں روایات حدیث تین قسم کی ہیں ۱۔ وہ روایتیں جن میں بلالؓ کو امر کیا گیا کہ اذان میں شفع اور اقامت میں ایتار کرے ۲۔ وہ حدیثیں جن میں بلال کا عمل بتلایا گیا ہے کہ اذان میں شفع اور اقامت میں ایتار کرتے تھے۔ ۳۔ وہ حدیثیں جن میں بلال کا یہ عمل بتایا گیا ہے کہ وہ اذان واقامت دونوں میں شفع کرتے تھے یعنی دونوں میں کلمات دو دو مرتبہ کہتے تھے جیسے سوید بن غفلہ کی روایت گذر چکی ہے قال سمعت بلالاً یوذن مثنیٰ ویقیم مثنیٰ بظاہر احادیث میں تعارض ہے۔ ایسے موقع پر اصول یہ ہے کہ انما یوخذ من فعل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم الاخر فالاخر۔ اب قابل غور یہ ہے کہ مختلف عملوں میں سے آخری کونسا ہے۔ سوید بن غفلہ کی روایت بتلاتی ہے کہ آخری عمل اذان واقامت کے کلمات ایک جیسے ہونے کا ہے اس لئے کہ سوید بن غفلہ نے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کو نہیں دیکھا اور کہتے ہیں کہ میں نے بلالؓ کی اذان واقامت مثنیٰ مثنیٰ سُنی ہے۔ ظاہر ہے کہ ان کا یہ سُننا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد ہی ہو سکتا ہے اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے

بعد بلالؓ وہی عمل اختیار کرسکتے ہیں جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا آخری امر ہوگا، معلوم ہوا کہ آخری معمول عہدِ رسالت کا یہ ہے کہ اذان واقامت دونوں مثنیٰ مثنیٰ ہوں قاعدہ کی رو سے اسی کو اپنا مذہب بنانا چاہیئے۔

۳۔ ہوسکتا ہے کہ بلالؓ کبھی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی اجازت سے اقامت کے کلمات ایک ایک مرتبہ بھی کہتے ہوں بیانِ جواز کے لئے اس لئے کہ ہمارے نزدیک ایتار جائز ہے لیکن اولیٰ شفع ہے حضرت شاہ ولی اللہ محدث دہلوی فرماتے ہیں" انہا کاحرف القران کلہا کاف شاف"

الا الاقامت کا مطلب

حضرت انسؓ کی اس حدیث کی بعض روایتوں کے آخر میں یہ زیادتی بھی ہے الا الاقامت کا مطلب شافعیہ وغیرہ کے ہاں تو یہ ہے کہ اقامت میں قد قامت الصلوٰۃ کے علاوہ باقی کلمات میں ایتار کرنا چاہیئے۔ قد قامت الصلوٰۃ دو مرتبہ کہنا چاہیئے۔ ان کے نزدیک اقامت سے مراد قد قامت الصلوٰۃ ہے اور الا الاقامت کا استثناء ہے۔ ان یوتر الاقامتہ سے۔ حنفیہ کے نزدیک الا الاقامت کا استثناء "ان یوتر الاقامۃ" سے نہیں ہے بلکہ یہ استثناء مفہوم حدیث سے ہے۔ حنفیہ کے نزدیک اس حدیث میں شفع اور ایتار نفس وصوت کے اعتبار سے ہے اس تفسیر کے مطابق أمر بلال أن یشفع الأذان وأن یوتر الإقامت کا حاصل یہ نکلا کہ کلمات اذان اور کلماتِ اقامت کے درمیان فرق صرف طرزِ ادا کے اعتبار سے ہے۔ تعدادِ کلمات کے اعتبار سے کوئی فرق نہیں الا الاقامتہ اس حاصل سے استثناء ہے یعنی اذان واقامت میں تعداد کلمات کے اعتبار سے فرق نہیں مگر قد قامت الصلوٰۃ کا فرق ہے کہ یہ اقامت میں تو ہے اذان میں نہیں ہے۔

عن بلالؓ .... لا تثوبن فی شیءٍ من الصلوات إلا فی صلوٰۃ الفجر

تثویب کا معنی اور حکم

تثویب کا لغوی معنی ہے الاعلام بعد الاعلام۔ اصطلاحاً یہ لفظ تین معنوں میں استعمال ہوتا رہتا ہے۔

۱۔ حی علی الفلاح کے بعد "الصلوٰۃ خیر من النوم" کہنا۔ اس کو تثویب اس لئے کہدیتے ہیں کہ پہلا اعلان تو حی علی الفلاح سے ہوگیا اب دوسرا اعلان الصلوٰۃ خیر من النوم سے ہوا، زیرِ بحث حدیث میں تثویب کا یہی معنی مراد ہے۔ اس پر ائمہ اربعہ کا اتفاق ہے کہ فجر کی اذان میں حی علی الفلاح کے بعد الصلوٰۃ خیر من النوم کہنا مسنون ہے۔ بعض نے حنفیہ کی طرف نسبت کرتے ہوئے کہا ہے۔ کہ ان کے نزدیک یہ سنت نہیں۔ لیکن یہ نسبت صحیح نہیں ہے۔ اس لئے کہ امام طحاوی نے اس کی سنیت کا قول حنفیہ کے ائمہ ثلثہ سے نقل کیا ہے۔ اور یہ بات مسلّم ہے کہ الطحاوی اعلم بمذہب ابی حنیفہ"

کبھی اقامت کو بھی تثویب کہدیتے ہیں اس لئے کہ پہلا اعلام تو اذان سے ہوگیا تھا۔ اقامت دوسرا

اعلام ہے۔ تثویب بایں معنی پانچوں نمازوں میں مسنون ہے۔

۲۔ تثویب کا ایک معنی ہے اذان اور اقامت کے درمیان لوگوں کو نماز کے لئے متوجہ کرنا۔ اذان سے ایک اعلان ہوگیا تھا۔ اب دوسرا اعلان ہو رہا ہے۔ تثویب بایں معنی کا حکم کیا ہے اس میں شدید اختلاف ہے۔ بعض نے اس کو بدعت قرار دیا ہے کیونکہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں اس کا رواج نہیں تھا۔ فقہ حنفی میں مختار یہ معلوم ہوتا ہے کہ اگر بغیر الفاظ کی تعیین کے کیف ما اتفق لوگوں کو نماز کے لئے جگا دیا جائے یا متنبہ کر دیا جائے تو اس میں کوئی حرج نہیں۔ کیونکہ لوگوں میں سستی عام ہو چکی ہے۔ یہ جگانا اور تنبیہ کرنا غفلت کا علاج اور اعانت علی الطاعت ہے۔

قاضی یا مفتی وغیرہ کو نماز کی خصوصی اطلاع کرنا کیسا ہے؟ امام ابو یوسف فرمایا کرتے تھے کہ جائز ہے قاضی اور مفتی کے حکم میں معلم بھی داخل ہے جو خدمت عامہ میں مشغول ہے امام محمدؒ اس تخصیص پر ناراض ہوتے تھے کہ نماز میں تو سب برابر ہیں اس میں قاضی یا مفتی کی کیا تخصیص ہے لیکن امام ابو یوسف کی بات وزنی ہے۔ عامۃ الناس میں اور ان میں فرق ہے یہ خدمت عامہ میں مصروف ہیں ہو سکتا ہے کہ قضاء افتاء یا تعلیم کے کام میں منہمک ہونے کی وجہ سے نماز کی طرف دھیان نہ جائے۔ روایات سے ثابت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا مؤذن آپ کو نماز کا وقت ہو جانے کی خصوصی اطلاع کر دیا کرتا تھا۔ ایسے ہی خلفاء راشدین کے مؤذن بھی ان کو خصوصی اطلاع کرتے تھے اس تخصیص پر نہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے انکار فرمایا نہ خلفاء راشدین نے معلوم ہوا یہ امر جائز ہے۔

عن زياد بن الحارث الصدائي قال أمرني ان اذن في صلوة الفجر فأذنت فاراد بلال ان يقيم الخ[۶۴]

غیر مؤذن اقامت کہہ سکتا ہے یا نہیں؟

امام احمد اور شافعی کا مذہب یہ ہے کہ غیر مؤذن کا اقامت کہنا مکروہ ہے ان کی دلیل یہ حدیث کہ زیاد بن حارث صدائی نے اذان کہی تھی بلالؓ نے اقامت کہنے کا ارادہ کیا آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے منع فرمایا۔ ارشاد فرمایا من اذن فهو يقيم۔ امام مالک کا مذہب یہ ہے کہ غیر مؤذن کا اقامت کہنا مکروہ نہیں مؤذن اور غیر مؤذن کی اقامت مساوی ہے ان کی دلیل یہ ہے کہ حدیث میں آتا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے عبداللہ بن زید کو فرمایا کہ تم اذان کا بلالؓ کو القاء

---

[۱] از حاشیہ الکوکب الدری ص ۱۰۸ ج ۱

کرد اور بلالؓ اذان کہتا جائے۔ اور جب اقامت کی باری آئی تو آپؐ نے عبداللہ بن زید سے فرمایا اَقِمْ اَنْتَ اور غیر مؤذن سے اقامت کہلوائی۔ معلوم ہوا کراہت نہیں۔ حنفیہ نے دونوں قسم کی حدیثوں کو جمع کیا ہے۔ حنفیہ کا مذہب یہ ہے کہ اگر دوسرے کے اقامت کہنے سے مؤذن کی دل شکنی کا خطرہ ہو تو دوسرے کا اقامت کہنا مکروہ ہے۔ صدائی کی حدیث میں بلال کو اسی لئے اقامت نہ کہنے دی گئی کہ صدائی پر ناگواری کے آثار نظر آئے ہوں گے۔ اور اگر دوسرے کے اقامت کہنے سے مؤذن کو ناگواری نہ ہو تو کراہت نہیں۔ جیسا کہ حدیث عبداللہ بن زید میں ہے۔ مذہب حنفیہ پر سب حدیثوں میں تطبیق ہوگئی۔

الفصل الثالث

عن ابن عمر قال کان المسلمون حین قدموا المدینۃ الخ

اس روایت میں ہے کہ جب نماز کے لئے لوگوں کو جمع کرنے کے طریقۂ کار کے بارہ میں مشورہ ہوا تو حضرت عمرؓ نے یہ مشورہ دیا کہ اولا تبعثون رجلاً ینادی بالصّلوٰۃ۔ اس سے مراد اذان معروف نہیں بلکہ اس سے مُراد یہ ہے کہ "الصّلوٰۃ جامعۃ" وغیرہ کہہ کر ندا کردی جایا کرے۔

عن مالک بلغہ ان المؤذن جاء عمر یؤذنہ لصلوٰۃ الصبح الخ ص۶۴

اس روایت میں یہ ہے کہ مؤذن فجر کی اذان کے بعد حضرت عمر کو نماز کے وقت کی اطلاع کرنے کے لئے آئے تو حضرت عمر سوئے ہوئے تھے مؤذن نے کہا "الصّلوٰۃ خیر من النوم" حضرت عمرؓ نے فرمایا کہ یہ کلمہ صبح کی اذان میں شامل کرو۔ اس سے بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ یہ کلمہ صبح کی اذان میں حضرت عمر کے زمانے میں شامل ہوا ہے۔ حالانکہ دوسری روایات سے یہ بات ثابت ہے کہ صبح کی اذان میں یہ کلمہ نبی کریم صلّی اللہ عَلَیْہِ وسَلّم کے زمانہ ہی سے چلا آرہا ہے اس کا جواب یہ ہے کہ ان یجعلھا فی نداء الصبح کا مطلب یہ ہے کہ یہ کلمہ صبح کی اذان میں ہی رہنے دو جگانے کے لیے یہ کلمہ استعمال نہ کیا کرو۔

باب فضل الاذان واجابت المؤذن

اذان کا جواب دینے کے متعلق دو مسئلے اہم ہیں۔

۱۔ **حکم اجابت اذان۔** اجابت اذان کی دو قسمیں ایک اجابت فعلی۔ یعنی اذان سن کر نماز

ل سنن ابی داؤد ص۷۶، ج۱

کی تیاری کرنا اور جماعت میں شرکت کرنا اگر عذر نہ ہو تو یہ سب کے نزدیک واجب ہے۔ دوسری اجابت قولی یعنی اپنی زبان سے کلمات اذان کا جواب دینا اس کے حکم میں اختلاف ہے۔ اصحاب ظواہر اور ابن حبیب کا مذہب یہ ہے کہ اذان کی اجابت قولیہ بھی واجب ہے جمہور علماء استحباب کے قائل ہیں۔ مشائخ حنفیہ کے بھی وجوب و استحباب دونوں قول ہیں[1] قول مختار استحباب ہے۔

۲۔ اجابت کے الفاظ

اجابت کے الفاظ کون سے ہونے چاہیئے۔ حیعلتین کے علاوہ باقی کلمات اذان میں سب کا اتفاق ہے کہ جو کلمہ مؤذن کہتا ہے وہی مجیب کہتا جائے۔ حیعلتین کے جواب میں اختلاف[2] ہے بعض مالکیہ اور بعض حنابلہ وغیرہم اس کے قائل ہوئے کہ حیعلتین کا جواب حیعلتین کے ساتھ ہو ان کی دلیل حدیث کا یہ جملہ ہے اذا سمعتم المؤذن فقولوا مثل مایقول۔ یہ عام ہے اور اس کا ظاہر یہ ہے کہ جو کلمہ مؤذن کہتا ہے وہی مجیب بھی کہے۔ اس کے عموم میں حیعلتین بھی داخل ہے لیکن ائمہ اربعہ کے ہاں مشہور اور راجح یہ ہے کہ حیعلتین کا جواب حوقلہ (لَاحَوْلَ وَلَا قُوَّةَ اِلَّا بِاللهِ) سے دیا جائے اس کی دلیل حدیث عمر اور بہت سی احادیث ہیں جن میں کیفیت اجابت کی تفصیل مذکور ہے۔ نیز ان کی حمایت میں یہ بھی کہا گیا ہے کہ حیعلہ کا جواب حیعلہ سے دینا اس سے استہزاء کی صورت بن جاتی ہے اس لئے اس کا جواب حوقلہ سے ہونا چاہیئے۔ یعنی حی علی الصلوٰۃ کا امر سن کر نماز کے لئے تیار ہو گیا ہے لیکن اپنے عجز کا اعتراف کر کے اللہ سے امداد طلب کر رہا ہے۔ اس میں امتثال حکم کے لئے آمادگی اور اظہار عبدیت ہے۔ مثل مایقول کا ان حضرات کی طرف سے جواب یہ ہے کہ مایقول عام مخصوص البعض ہے۔ دوسری روایتوں سے حیعلتین کی تخصیص کر لی جائے گی یا یوں کہا جائے کہ مثل مایقول مجمل اور مبہم ہے اور یہ روائتیں مفصل ہیں مبہم کو مفصل کی طرف لوٹانا چاہیئے بعض سلف اس کے قائل ہوئے کہ حیعلتین کے جواب میں حیعلہ اور حوقلہ کو جمع کر لیا جائے رہا صورت استہزاء کا شبہ اس کا جواب ان کی طرف سے یہ دیا جاتا ہے کہ انکار د استہزاء کی صورت تب بنتی ہے جبکہ جواب دینے والا مؤذن کو خطاب کر کے یہ الفاظ کہے لیکن اس کو حی علی الصلوٰۃ مؤذن کو خطاب کر کے نہ کہنا چاہیئے بلکہ اپنے نفس کو خطاب کر کے کہے۔ اس خطاب کا حاصل یہ ہو گا کہ اے نفس اللہ کا حکم آچکا ہے میں تجھے کہتا ہوں کہ نماز کے لئے بالکل آمادہ ہو جا۔

---

[1] حاشیہ الکوکب الدری ص ۱۱۲ ج ۱

[2] از حاشیہ الکوکب الدری ۱۱۲، ۱۱۳ ج ۱ و اوجز المسالک ص ۱۷۴ ج ۱

عن معاویۃؓ .... المؤذنون اطول الناس اعناقا یوم القیٰمۃ ص۶۴

قیامت کے دن مؤذنوں کی گردنیں لمبی ہونے کے کئی مطلب ہو سکتے ہیں مثلاً یہ کہ اللہ تعالیٰ کے ہاں ان کا بڑا اکرام ہوگا یا یہ کہ گردنوں کا لمبا ہونا کنایہ ہے عدم خجالت سے یا گردنوں کے لمبا ہونے کا مطلب یہ ہے کہ یہ لوگ اعمال کے لحاظ سے بہت بلند ہوں گے۔

عن ابی ھریرۃؓ .... اذا نودی للصلوٰۃ ادبر الشیطان لہ ضراط

اس حدیث میں یہ ہے کہ اذان کے وقت شیطان بھاگ جاتا ہے۔ جبکہ نماز میں واپس آ جاتا ہے اور وسوسے ڈالتا ہے۔ یہ اذان کی فضیلت جزئیہ ہے نماز پر۔

عن عبداللہ بن مغفلؓ .... بین کل اذانین صلوٰۃ ثم قال فی الثالثہ لمن شاء ص۶۵

اس میں اذانین سے مراد اذان واقامت ہیں تغلیباً دونوں کو اذانین سے تعبیر فرمایا۔ مطلب یہ ہے کہ ہر اذان واقامت کے درمیان نماز پڑھنی چاہیئے۔ اس بات پر توسب کا اتفاق ہے کہ مغرب کے علاوہ باقی چار نمازوں کی اذان اور اقامت کے درمیان کوئی نماز سُنّت یا مستحب پڑھنی چاہیئے۔ مغرب کے بارے میں اختلاف ہوا ہے۔ بعض سلف کے نزدیک مغرب کی اذان واقامت کے درمیان نفل پڑھنا مستحب ہے

امام احمد کی دو روایتیں ہیں ایک یہ کہ مستحب ہے[1]۔ دوسری یہ کہ مباح ہے مستحب نہیں[2]۔ اباحت والی روایت زیادہ مشہور ہے[3]۔ امام شافعی کے بھی اسمیں دو قول ہیں ایک یہ کہ مستحب ہے۔ دوسرا یہ کہ صرف جائز ہے مستحب نہیں۔ امام شافعی کا بھی مشہور قول عدم استحباب کا ہے[4]۔ امام مالک اور امام ابوحنیفہ رحمہما اللہ سے منقول ہے کہ وہ ان نفلوں کے قائل نہیں پھر قائل نہ ہونے سے کیا مراد ہے اس میں اختلاف ہوا ہے بعض نے کہا کہ مکروہ ہے۔ صاحب درمختار نے کراہت والا قول ہی اختیار کیا ہے۔ بعض نے کہا کہ مباح ہے محقق ابن ہمام نے اباحت والا قول اختیار کیا ہے[5] اس تقریر سے اتنی بات تو واضح ہوگئی کہ ان نفلوں کا استحباب ائمہ اربعہ میں سے کسی کا مذہب نہیں۔

---

[1] ھذہ الروایۃ ذکرہا الترمذی فی جامعہ ص ۴۵ ج ۱

[2] کذا فی معارف السنن ۱۴۰ ج ۲

[3] ان ماحکاہ الامام الترمذی وغیرہ من الندب فی مذہب احمد لو صح یکون روایۃ لہ غیر مرجح فی الفروع (حاشیہ الکوکب ص ۱۰۳ ج ۱)

[4] معارف السنن ص ۱۴۰ ج ۲ [5] حاشیہ الکوکب ص ۱۰۳ ج ۱۔

جو حضرات مغرب کی اذان واقامت کے درمیان نفلوں کے استحباب کے قائل ہوئے ہیں وہ عبداللہ بن مغفلؓ کی زیر بحث حدیث سے استدلال کرتے ہیں۔ اس کا جواب یہ ہے کہ یہ حدیث اباحت پر محمول ہے اباحت پر محمول کرنے کا قرینہ یہ ہے کہ اس روایت کے آخر میں خود نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمادیا "لمن شاء" صحیح بخاری کی ایک روایت میں لمن شاء کہنے کی وجہ یہ بیان کی گئی۔ کراھیۃ ان یتخذھا الناس سُنۃ[1]۔

دلائل عدم استحباب

عبداللہ بن مغفل کی اس روایت سے بھی یہی بات ثابت ہوتی ہے کہ اس وقت نفل پڑھنا صرف جائز ہے سُنّت یا مستحب نہیں۔

اس کے علاوہ اور بھی دلائل ہیں جن سے جمہور نے عدم استحباب پر استدلال کیا ہے۔

۱۔ خلفاء راشدین اور اکابر صحابہؓ اس وقت نفل نہیں پڑھا کرتے تھے جیسا کہ حافظؒ نے ذکر کیا ہے[2]۔ اگر یہ نفل مستحب ہوتے تو اکابر صحابہؓ اور خلفاء راشدین کا ضرور معمول ہوتا۔

۲۔ سنن ابی داؤد میں حضرت انس رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی حدیث ہے۔ حضرت انس رضی اللہ عنہ نے کہا کہ میں نے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں مغرب سے پہلے دو رکعتیں پڑھی ہیں۔ شاگرد نے سوال کیا کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے تمہیں پڑھتے ہوئے دیکھا تھا تو حضرت انسؓ نے فرمایا نعم رآنا فلم یأمرنا ولم ینھنا[3] یعنی دیکھا تھا لیکن ہمیں نہ اس کا حکم دیا اور نہ ہی اس سے روکا۔ اس سے بھی صاف معلوم ہورہا ہے کہ یہ دو رکعتیں صرف جائز ہیں مستحب نہیں۔

۳۔ ابوداؤد میں حضرت ابن عمرؓ کی حدیث ما رأیت احدًا علی عھد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یصلیھما[4] یعنی میں نے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں کسی کو بھی اس وقت یہ دو رکعتیں پڑھتے نہیں دیکھا۔ معلوم ہوا عہدِ رسالت میں اس وقت نفل پڑھنے کا معمول نہیں تھا۔ ان دلائل سے اتنی بات تو واضح ہوگئی کہ مغرب کی اذان واقامت کے درمیان نفل پڑھنا جائز ہی ہے۔ مستحب نہیں ہے۔ جن حضرات حنفیہ نے اسے مکروہ قرار دیا ہے ان کی مراد بھی غالباً یہ ہوگی کہ فی نفسہٖ تو مباح ہے لیکن عارض کی وجہ سے مکروہ تنزیہی اور خلاف اولیٰ ہے یہ کراہت

---

[1] صحیح بخاری ص ۱۵۷ ج ۱ وسنن ابی داؤد ص ۱۸۲ ج ۱

[2] فتح الباری ص ۱۰۸ ج ۲

[3] سنن ابی داؤد ص ۱۸۲ ج ۱ [4] ایضاً

لغیرہ ہے۔ وجہ اس کراہت کی یہ ہے کہ اگر اس وقت لوگ نفل پڑھنا شروع کردیں تو دو خرابیوں میں سے ایک خرابی ضرور لازم آئے گی۔ اگر تو ان نفل پڑھنے والوں کا انتظار کرکے جماعت کھڑی کی جائے تو مغرب میں تاخیر لازم آئے گی۔ اور مغرب میں تاخیر مکروہ کا ہونا احادیث صحیحہ کثیرہ سے ثابت ہے اور ان کے فارغ ہونے کا انتظار نہ کیا جائے تو بہت سوں کی تکبیر تحریمہ رہ جائے گی اور صف بندی میں بدنظمی اور بے ضبطگی ہوگی۔ ان عوارض کی بناء پر ان میں کراہت لغیرہ پیدا ہوجاتی ہے۔

الفصل الثانی۔

عن ابی هریرۃ رضی اللہ عنہ .... الإمام ضامنٌ والمؤذن مؤتمنٌ الخ ص۶۵

الإمام ضامنٌ :- یعنی امام مقتدیوں کی نماز کا کفیل ہوتا ہے۔ حدیث کے اس جملہ سے بہت سے اختلافی مسائل میں حنفیہ کی تائید ہوتی ہے مثلاً یہ کہ حنفیہ کے نزدیک امام کی نماز فاسد ہوجائے تو مقتدی کی بھی فاسد ہوجائے گی۔ حضرات شافعیہ اس حدیث کا معنی کرتے ہیں۔ الإمام راعٍ۔ ان کے ہاں ضامن بمعنی راعی اور نگران ہے۔ لیکن یہ معنی لغتِ عرب کے خلاف ہے۔ عربی زبان میں ضامن کا متبادر مفہوم کفیل ہی ہے۔

عن عثمان بن ابی العاص قال قلت یا رسول اللہ اجعلنی امام قومی۔ الخ ص۶۵

واتخذ مؤذناً لا یأخذ علی اذانه اجراً۔ اذان اور امامت وغیرہ پر اُجرت لینا جائز ہے یا نہیں؟ امام مالک اور بعض شافعیہ کا مذہب یہ ہے کہ اذان کی اُجرت لینا جائز ہے۔ حنابلہ کا ظاہر المذہب یہ ہے کہ اذان پر اُجرت لینا جائز نہیں۔ حنفیہ کا اصل مذہب عدم جواز کا ہے امامت تعلیم قرآن اور اذان پر اُجرت لینا متقدمین حنفیہ کے نزدیک جائز نہیں۔ متاخرین حنفیہ نے تحفظ شعائر اسلامیہ کے پیش نظر اسے جائز قرار دیا ہے۔ اذان جماعت قرآن کی تعلیم شعائر اسلام میں سے ہیں اور مُفت کی پابندی کرنے والے بہت کم ملتے ہیں اگر ان امور پر تنخواہ لینے کی اجازت نہ دی جائے تو ان امور اور شعائر میں تعطل لازم آئے گا۔ اس ضرورت سے جائز رکھا۔ متقدمین اس حدیث اتخذ مؤذناً لا یأخذ علی اذانه اجراً کو عدم جواز کی دلیل بناتے ہیں۔ متاخرین کے نزدیک اس جملے کا مطلب یہ ہوگا کہ اگر بغیر تنخواہ کے مؤذن ملے تو بہتر ہے۔ بغیر تنخواہ کے اذان کہنے کی فضیلت بیان کرنا مقصود ہے۔ اُجرت لینے کا ناجائز ہونا بتانا مقصود نہیں یہ بات یاد رہے کہ متاخرین نے صرف ان طاعات پر اُجرت لینے کی اجازت دی جن کے بغیر دین محفوظ نہیں رہ سکتا اور شعائر

اِسلامیہ میں تعطل لازم آتا ہے۔ جیسے اذان، نماز اور تعلیم قرآن۔ جن طاعات میں اس درجے کی اُجرت لینے کی ضرورت نہ ہو ان میں متقدمین متاخرین سب اُجرت لینا ناجائز سمجھتے ہیں مثلاً تراویح میں قرآن سُنانے کی اُجرت لینا جائز نہیں۔ اگر مفت کا حافظ نہ مل سکے تو سورتوں سے تراویح ہو سکتی ہے۔ اُجرت لے کر ایصال ثواب کے لئے بھی قرآن پڑھنا جائز نہیں کسی کو ثواب تبھی پہنچایا جا سکتا ہے جبکہ ثواب والی طاعت کی قرآن پڑھنا عبادت و طاعت ہے اس کا ثواب ملے گا تو ایصال ہوگا اور پیسے دے کر پڑھنے میں ثواب نہیں ملتا۔

باب فیہ فصلان

عن ابن عمرؓ........ ان بلالاً ینادی بلیل فکلوا واشربوا الخ ط۶۶ ۔

الاذان قبل طلوع الفجر اذان فجر کے علاوہ بقیہ چار اذانوں میں تقریباً اتفاق ہے کہ وقت صلوٰۃ آنے سے پہلے اذان جائز نہیں۔ اذان فجر قبل طلوع الفجر جائز ہے یا نہیں؟ اس میں اختلاف ہے۔ امام مالک امام شافعی امام احمد امام ابو یوسف کے نزدیک صبح صادق سے پہلے اذان فجر کہہ دینا اور اس پر اکتفاء کرنا جائز ہے۔ پھر ان حضرات میں اختلاف ہوا کہ صبح صادق سے کتنی دیر پہلے کہنا جائز ہے بعض کی رائے یہ ہے کہ رات کے نصف اخیر میں کہی جا سکتی ہے۔ بعض کی رائے یہ ہے کہ رات کے آخری سدس میں کہی جا سکتی ہے۔ بعض کا قول یہ بھی ہے کہ عشاء کے بعد سے ہی کہنی جائز ہے لیکن یہ قول شاذ ہے۔ امام ابو حنیفہ اور امام محمد اور بہت سے سلف کا مذہب یہ ہے کہ اذان فجر، فجر سے پہلے جائز نہیں ہے اگر کسی نے کہہ دی تو اس سے اذان فجر کی سُنّت ادا نہ ہوگی۔ وقت آنے کے بعد اعادہ کرنا ہوگا۔ ان حضرات کی دلیل یہ ہے کہ مشروعیت اذان کا مقصد ہی اعلام وقت اذان ہے۔ اذان کہنے کا مطلب یہ ہوا کہ نماز کا وقت ہو گیا نماز پڑھو۔ جب وقت سے پہلے اذان کہی گئی تو تلبیس لازم آئے گی ہو سکتا ہے کہ لوگ غلط فہمی سے ابھی نماز پڑھ لیں۔

جو حضرات صبح صادق سے پہلے اذان کہنے کو جائز سمجھتے ہیں وہ ان حدیثوں سے استدلال کرتے ہیں کہ حضرت بلالؓ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے سامنے صبح صادق سے پہلے اذان کہہ دیتے تھے معلوم ہوا کہ جائز ہے۔ جواب یہ ہے کہ ان حضرات کے لئے ان حدیثوں سے تمسک کی گنجائش نہیں اولاً تو اس لئے کہ یہ ثابت نہیں کہ حضرت بلالؓ صبح صادق سے پہلے جو اذان کہتے تھے وہ فجر کی اذان ہوتی تھی حدیثوں میں اذان بلالؓ کی وجہ صریح طور پر بتائی گئی ہے۔ لیرجع قائمکم ولیوقظ

نائمکم. یعنی صبح صادق سے پہلے اذان اس لئے کہتے تھے۔ تاکہ جو لوگ نفلوں میں کھڑے ہوتے تھے وہ گھر جائیں اور کھانا کھالیں اور تاکہ نائم بیدار ہو کر سحری کھالے۔ جب کہ اس اذان کی یہ حکمت صریح طور مذکور ہے تو پھر اس کو اذان فجر کیسے کہا جا سکتا ہے۔ اذان فجر تو وہ ہے۔ جو صبحت کہنے پر ابن ام مکتوم کہتے تھے۔ اگر پہلی اذان کو اذان فجر سمجھا جائے تو پھر ایک وقت کے لئے دو اذانیں ہوں گی۔ اور یہ مشروع نہیں۔ اور اگر علی سبیل التنزل مان لیا جائے کہ اذان بلالؓ بھی فجر کے لئے ہوتی تھی تو بھی ان کا استدلال اس سے صحیح نہیں۔ کیونکہ نزاع اس بات میں ہے کہ آیا فجر کی اذان وقت سے قبل کہہ کر اس پر اکتفاء جائز ہے یا نہیں یہ حضرات کہتے ہیں کہ اکتفاء جائز ہے وقت آنے کے بعد کہنے کی ضرورت نہیں حنفیہ کے نزدیک اکتفاء جائز نہیں وقت آنے پر پھر کہی جائے گی۔ ان حدیثوں میں تصریح ہے کہ اذان بلال پر اکتفاء نہ کیا جاتا تھا وقت آنے پر پھر اذان کہی جاتی تھی اس سے حنفیہ کے مذہب کی تائید ہوتی ہے۔ دلیل خصوم ایسی حدیث بن سکتی ہے کہ جس میں یہ ہو کہ فجر کی اذان وقت سے پہلے کہی گئی ہو اور وقت آنے کے بعد پھر کہی گئی ہو اس لئے یہ حدیثیں حنفیہ کے خلاف پیش کرنا افسوس ناک اقدام ہے۔ البتہ یہ سوال باقی رہ جاتا ہے کہ کیا حنفیہ کے نزدیک سحری کے لئے اذان دی جا سکتی ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ حنفیہ کے نزدیک بھی سحری کا وقت بتانے کے لئے اذان دینا جائز ہے۔ اگر کتب حنفیہ میں اس کا انکار ہو تو وہ سنیت کا انکار ہوگا جواز کا نہیں۔

عن ابی ھریرۃؓ قال ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم حین قفل من غزوۃ خیبر الخ ص۹۲

اس حدیث کو حدیث لیلۃ التعریس کہتے ہیں۔ تعریس کا معنی ہے رات کے آخری حصہ میں آرام کرنے کے لئے پڑاؤ ڈالنا۔ اس واقعہ میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم اور صحابہؓ کی نماز فجر قضاء ہو گئی ہے بلکہ تکوینی طور پر قضاء کرائی گئی ہے تاکہ امت کو قضاء کرنے کا طریقہ عملی طور پر معلوم ہو جائے اس حدیث پر یہ اشکال مشہور ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا دل نہیں سوتا تھا صرف آنکھیں سوتی تھیں پھر صبح صادق کا ادراک کیوں نہ ہوا۔ اس کا جواب باب الاعتصام بالکتاب والسنۃ میں دیا جا چکا ہے۔

فلیصلھا اذا ذکرھا۔ اگر کسی شخص کی بھول کی وجہ سے یا سو جانے کی وجہ سے نماز کا وقت نکل جائے تو جب یاد آئے یا جاگ آئے پڑھ لینی چاہیئے۔ حنفیہ کے نزدیک شرط یہ ہے کہ وقت طلوع یا غروب یا نصف النہار کا نہ ہو۔ ائمہ ثلٰثہ کا مذہب یہ ہے کہ اگر ان اوقات مکروہہ میں یاد آجائے یا جاگ آجائے تو اسی وقت نماز پڑھ لینی چاہیئے۔ ائمہ ثلٰثہ اس حدیث سے استدلال کرتے ہیں "فلیصلھا اذا ذکرھا" اس میں اذا عموم زمان کے لئے ہے۔ حنفیہ کی طرف سے جواب یہ ہے کہ اذا کا عموم زمان

کے لئے ہونا ضروری نہیں۔ اگر اس کا عموم تسلیم کر لیا جائے تو جواب یہ ہے کہ احادیث نہی کی وجہ سے اس میں تخصیص ہو جائے گی۔ خود نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے لیلۃ التعریس والے واقعہ میں جاگ آنے کے بعد کچھ دیر انتظار کیا یہاں تک کہ سورج اچھی طرح چڑھ آیا پھر آپ نے نماز ادا فرمائی لہ اس سے بھی معلوم ہوا کہ اذا اپنے عموم پر نہیں ہے بلکہ مخصص ہے۔

باب المساجد ومواضع الصلوٰۃ

عن عبد اللہ بن عمرؓ ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم دخل الکعبۃ ھو واسامۃ الخ

اتنی بات پر تو روایات متفق ہیں کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم فتح مکہ یا حجۃ الوداع کے موقعہ پر بیت اللہ شریف میں داخل ہوئے ہیں اور آپ کے ساتھ اسامۃ بن زید، عثمان بن طلحہ اور بلال بن رباح بھی تھے۔ لیکن اس بات میں روایات مختلف ہیں کہ آپ نے اندر جا کر نماز بھی پڑھی ہے یا نہیں ؟ حضرت ابن عباسؓ حضرت اسامۃؓ سے یہ نقل کرتے ہیں کہ آپ نے اندر جا کر صرف دعا وغیرہ ہی کی ہے نماز نہیں پڑھی۔ حضرت عبد اللہ بن عمرؓ بلال بن رباحؓ سے نقل کرتے ہیں کہ آپ نے اندر جا کر نماز پڑھی ہے۔ اسامہ اور بلال کی روایتوں میں تعارض ہو گیا۔ اب یہاں دو چیزیں قابلِ وضاحت ہیں۔ ایک یہ کہ دونوں روایتوں میں رفع تعارض کی کیا صورت ہے۔ دوسرا یہ کہ بیت اللہ کے اندر نماز پڑھنے کا کیا حکم ہے ؟

حضرت اسامۃؓ اور حضرت بلالؓ کی روایتوں میں تطبیق کا راستہ بھی اختیار کیا جا سکتا ہے اور ترجیح کا بھی۔ ترجیح روایتِ بلالؓ کو ہونی چاہیئے کیونکہ یہ مثبت ہے اور روایتِ اسامہ نافی ہے۔ جب مثبت اور نافی میں تعارض ہو تو ترجیح مثبت کو ہوتی ہے

تطبیق کی کئی تقریریں کی گئی ہیں۔

۱۔ ہو سکتا ہے کہ بیت اللہ جانے کا واقعہ دو مرتبہ ہوا ہو ایک مرتبہ نماز پڑھی ہو دوسری مرتبہ نہ پڑھی ہو

۲۔ ہو سکتا ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے اندر جا کر پہلے دعا شروع کی ہو۔ حضرت اسامۃؓ وغیرہ نے بھی دعا شروع کر دی ہو۔ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے دعا ختم کر کے مختصر سی دو رکعتیں پڑھ لی ہوں اور اسامۃؓ کو دعا میں استغراق وانہماک کی وجہ سے اس کا علم نہ ہوا ہو۔

لہ فلما ارتفعت الشمس وابیاضت قام فصلیٰ (صحیح بخاری ص ۸۳ ج ۱)

۲۔ ہوسکتا ہے کہ آپ نے یہ دو رکعتیں اس وقت پڑھی ہوں جبکہ حضرت اسامہؓ تصویریں مٹانے کے لئے پانی لینے گئے ہوئے تھے۔

بیت اللہ میں نماز کا حکم

ابن جریر طبری کے نزدیک کعبہ میں نہ فرض نماز جائز ہے نہ ہی نفل۔ امام مالک کے نزدیک نفل جائز ہے فرض نماز جائز نہیں۔ امام ابوحنیفہؒ امام شافعیؒ اور جمہور کے نزدیک کعبہ میں فرض بھی ادا ہو جاتے ہیں نفل بھی۔ جمہور کی دلیل یہ ہے کہ استقبال قبلہ شرط ہونے میں فرض اور نفل برابر ہیں۔ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے بیت اللہ کے اندر نفل پڑھنے سے ثابت ہوگیا کہ جو استقبال قبلہ صحت صلوٰۃ کے لئے شرط ہے وہ اندر نماز پڑھنے سے بھی حاصل ہو جاتا ہے۔ صحت نماز کے لئے بیت اللہ کے کسی جزء کی طرف منہ ہو جانا کافی ہے اور اندر نماز پڑھنے سے ایسا ہو جاتا ہے۔[1]

عن ابی سعید الخدری .... لا تشد الرحال الا إلی ثلثة مساجد الخ ص۶۸،۶۷

شد رحال کنایہ ہے سفر سے۔ اس حدیث سے حافظ ابن تیمیہ وغیرہ بعض حضرات نے استدلال کیا ہے اس بات پر کہ انبیاء علیہم السلام اور صالحین کی قبور کی زیارت کے لئے سفر جائز نہیں ہے اسی طرح نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے روضۂ اطہر کی زیارت کی نیت سے سفر کرنا بھی جائز نہیں انکا مقصد روضۂ اقدس کی زیارت سے منع کرنا نہیں ہے بلکہ اس نیت سے سفر کرنے سے روکنا مقصود ہے۔ سفر تو مسجد نبوی کی نیت سے کرے اور وہاں پہنچ کر روضۂ اقدس پر بھی حاضری دیدے۔ اکثر علماء کے نزدیک انبیاء علیہم السلام اور صالحین کی قبور کی زیارت کے لئے سفر کرنا جائز ہے اور ائمہ اربعہ کا اس بات پر اتفاق ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے روضۂ اطہر کی زیارت کے لئے جانا مشروع بلکہ اعظم المستحبات میں سے ہے۔[2]

اس حدیث میں " إلا الی ثلثة مساجد" استثناء مفرغ ہے۔ یعنی مستثنیٰ منہ لفظوں میں مذکور نہیں مقدر ہے۔ حافظ ابن تیمیہؒ وغیرہ اس کا مستثنیٰ منہ عام مانتے ہیں " مکان" یا " موضع" وغیرہ۔ تقدیر

---

[1] دیکھیئے عمدۃ القاری ج ۴ صـ ۱۲۳ [2] شاہ ولی اللہؒ فرماتے ہیں " سنت است زیارت قبر شریف آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم بعد فراغ حج باتفاق اہل علم" (مصفیٰ ص ۳۲۹ ج ۱) حافظ عسقلانیؒ فتح الباری (ص ۶۶ ج ۳) میں فرماتے ہیں فانہا من افضل الاعمال واجل القربات الموصلة الی ذی الجلال وان مشروعیتها محل اجماع بلا نزاع۔ یہی بات قسطلانیؒ نے ارشاد الساری (ص ۲۴۴ ج ۱) میں فرمائی ہے۔ حضرت شیخ الحدیث سہارنپوری قدس سرہ حاشیۂ کوکب میں فرماتے ہیں: "قلت وکذا حکی الاجماع علیہ النووی وابن الہمام وغیرهما" (ص ۱۵۶ ج ۱)

عبارت یہ ہوگی۔ "لا تشد الرحال إلی موضع إلا إلی ثلثة مساجد" یعنی ان تین مسجدوں کے علاوہ کسی بھی جگہ سفر کرکے جانا جائز نہیں۔ جمہور کے نزدیک یہاں مستثنیٰ منہ عموم امکنہ نہیں بلکہ عموم مساجد ہے تقدیر عبارت یہ ہوگی "لا تشد الرحال الی مسجد إلاّ الی ثلثة مساجد" یعنی ان تین مسجدوں کے علاوہ کوئی اور مسجد اس قابل نہیں ہے کہ اس کی طرف سفر کیا جائے۔ اس کا قرینہ یہ ہے کہ بعد میں مستثنیٰ مساجد ہیں اور اصل یہ ہے کہ مستثنیٰ، مستثنیٰ منہ کی جنس سے ہو۔ نیز ان مساجد کی طرف سفر کے علاوہ اور بہت سے سفر بالاتفاق جائز ہیں۔ مثلاً طلب علم کے لئے سفر کرنا، تجارت کی غرض سے سفر کرنا۔ سفر جہاد وغیرہ۔ اگر مستثنیٰ منہ عموم امکنہ نکالا جائے۔ تو ان سفروں کا بھی ناجائز ہونا لازم آئے گا۔ اس طرح یہ حدیث حافظ ابن تیمیہ وغیرہ کے بھی خلاف ہوگی۔ نیز مستثنیٰ منہ عموم امکنہ نہ نکالنا اس لئے بھی راجح ہے کہ مسند احمد کی ایک روایت میں لفظ یہ ہیں "لا ینبغی للمصلی ان یشد رحاله إلی مسجد تبتغی فیه الصلوٰة غیر المسجد الحرام و المسجد الأقصی و مسجدی" اس سے بھی معلوم ہوا کہ مستثنیٰ منہ "مسجد" ہے اور ان تین مساجد کے علاوہ کسی اور مسجد کی طرف سفر کرنے سے روکنا مقصود ہے مطلق سفر سے نہی نہیں ہے۔

پھر یہ نہی بھی ارشادی ہے تحریمی نہیں مقصد یہ ہے کہ جب ان تین مساجد کے علاوہ باقی مساجد نماز کی فضیلت کے اعتبار سے برابر ہیں تو خواہ مخواہ کسی مسجد میں جانے کے لئے سفر کا خرچ اور مشقت برداشت کرنے کی کیا ضرورت ہے۔ مقصد یہ بتانا ہے کہ کسی اور مسجد کی طرف سفر تمہاری مصلحت کے خلاف ہے۔

جمہور اہل سنت والجماعت کی دلیل وہ حدیثیں ہیں جن میں روضۂ اقدس کی زیارت کی فضیلت وارد ہوئی ہے۔ ان کی تفصیل اعلاء السنن جلد ۱۰ ابواب الزیارت النبویہ میں دیکھی جا سکتی ہے اس کے علاوہ صحابہؓ کے دور سے لے کر آج تک پوری اُمت کا تعامل دور دراز کا سفر کرکے مدینہ طیبہ میں حاضری کا رہا ہے۔ اور ظاہر ہے یہ سفر قبر شریف کیلئے ہوتا تھا نہ کہ صرف مسجد نبوی کی وجہ سے۔ اس لئے کہ اگر صرف مسجد ہی کی وجہ سے سفر کرنا ہوتا تو مسجد حرام کو ترجیح دی جاتی کیونکہ اس کا ثواب اور فضیلت مسجد نبوی سے زیادہ ہے۔

عن ابی هریرة .... مابین بیتی و منبری روضة من ریاض الجنة ص۶۸۔

نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے کہ مسجد نبوی کا وہ حصہ جو میرے گھر اور منبر کے درمیان ہے۔ یہ جنت کے باغوں میں سے ایک باغ ہے۔ جنت کا باغ ہونے سے کیا مراد ہے اس کی علماء نے

---

[1] فتح الباری ص ۶۵ ج ۳۔ عمدۃ القاری ص ۲۵۲ ج ۷۔ ولفظہ لا ینبغی للمطی ان یشد رحاله إلی مسجد یبتغی فیه الصلاة الخ۔

مختلف شرحیں کی ہیں۔ اچھی شرح وہ ہے جو امام مالکؒ اور دوسرے اکابر سے منقول ہے کہ اس حدیث کو اپنے ظاہر پر رکھا جائے واقعی یہ ٹکڑا جنت سے لایا گیا ہے اور آخرت میں جنت کے ساتھ مل جائے گا۔ بعض حضرات نے اس کا مطلب یہ بیان کیا ہے کہ مسجد کے اس حصہ میں عبادت کرنا جنت کے باغوں میں پہنچنے کا سبب بنے گا۔ یہ بھی کہا گیا ہے کہ اس حصہ کو جنت کا باغ کہنے کی وجہ یہ ہے کہ اس میں ذکر اللہ کثرت سے ہوتا رہتا ہے۔ جیسا کہ دوسری احادیث میں حلقات ذکر کو جنت کے باغ کہا گیا ہے

منبری علی حوضی۔ اس کا ایک مطلب یہ ہے کہ یہ منبر قیامت کے دن حوض کوثر پر رکھا جائے گا۔ بعض نے یہ مطلب بیان کیا ہے کہ اس منبر کے قریب عبادت کرنے والے کو میرے حوض سے پانی پینا نصیب ہوگا۔

عن عبد الرحمن بن عائش .... رأیت ربی عزوجل فی احسن صورۃ الخ

فعلمت ما فی السمٰوات والارض [1] اس حدیث سے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے علم کی وسعت ثابت ہوتی ہے۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے لئے احاطۂ علمی اس سے ثابت نہیں ہوتا۔ اس لئے کہ اول تو اسمیں علم اجمالی مراد ہے تفصیلی مراد نہیں دوسرے اگر علی سبیل التنزل مان لیا جائے کہ " ما فی السمٰوات والارض" کا آپ کو علم تفصیلی ہوگیا تھا تب بھی علم محیط اس سے ثابت نہیں ہوتا۔ اس لئے کہ موجودات کا دائرہ ما فی السمٰوات والارض تک محدود نہیں اس کے علاوہ بھی حق تعالیٰ کی مخلوق ہے نیز اگر اس سے احاطۂ علمی ثابت کیا جائے تو اس حدیث کا ان نصوص قطعیہ سے تعارض ہوگا جن سے یہ بات ثابت ہوتی ہے کہ علم محیط صرف خاصۂ باری تعالیٰ ہے۔ اس لئے یہی کہنا چاہیئے کہ اس حدیث میں آپ کے علم کی وسعت بیان کی گئی ہے۔ ملا علی قاری اس حدیث کی شرح میں فرماتے ہیں " یعنی ما أعلمہ اللہ تعالیٰ مما فیہما من الملائکۃ والاشجار وغیرہما وھو عبارۃ عن سعۃ علمہ الذی فتح اللہ بہ علیہ" چند سطروں کے بعد فرماتے ہیں لکن لا بد من التقیید الذی ذکرناہ (أی قید ما أعلمہ اللہ تعالیٰ۔ المرتب) اذ لا یصح اطلاق الجمیع کما ھو الظاہر (مرقات ص ۲۱۰ ج ۲)

---

[1] اسی مضمون کی حدیث فصل ثالث میں بحوالہ ترمذی حضرت معاذؓ کی بھی آرہی ہے اس میں امام بخاری سے اس حدیث کی تصحیح بھی نقل کی گئی ہے۔ اس کے متعلق یہ بات یاد رہے کہ یہ حدیث ترمذی کے تمام نسخوں میں نہیں ہے۔ ہندوستان کے مطبوعہ نسخوں میں بھی نسخہ کا نشان دے کر حاشیہ میں لکھی گئی ہے (جامع ترمذی، کتاب التفسیر سورۃ ص)

عن ابی ذر قال قلت یارسول اللہ ای مسجد وضع فی الأرض أول الخ
اس حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ مسجدِ حرام اور مسجدِ اقصیٰ کی بنار کی درمیانی مدت چالیس سال ہے۔ حالانکہ بیت اللہ کے بانی ابراہیم علیہ السلام ہیں اور بیت المقدس کے بانی سلیمان علیہ السلام ہیں ان دونوں کے درمیان تو صدیوں کا فاصلہ ہے پھر یہ کیسے کہدیا گیا کہ دونوں مسجدوں کی بنار میں چالیس سال کا فاصلہ ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ اس حدیث میں بنار ابراہیمی اور بنار سلیمانی کا ذکر نہیں بلکہ یہاں اس بنا کا ذکر ہے جو پہلے فرشتوں نے دونوں کی کی تھی۔ فرشتوں کی بناؤں کے درمیان چالیس سالہ فاصلہ بتانا مقصود ہے۔

باب الستر

اتنی بات پر تو اتفاق ہے کہ نماز میں اور نماز سے باہر ستر عورت ضروری ہے۔ لیکن اس میں اختلاف ہوا ہے کہ آیا ستر عورت نماز کی صحت کے لئے شرط بھی ہے یا نہیں۔ امام ابوحنیفہ امام شافعی اور امام احمد اور جمہور علمار کے نزدیک ستر عورت نماز کی صحت کے لئے شرط ہے۔ امام مالک کے نزدیک ستر عورت نماز کی صحت کے لئے شرط نہیں[1] بلکہ سنن الصلوٰۃ میں سے ہے۔ لہٰذا اگر ستر ڈھانپنے کے بغیر نماز پڑھ لے گا تو گناہگار تو ہوگا لیکن نماز صحیح ہو جائے گی۔

دوسرا اختلافی مسئلہ یہ ہے کہ جسم کا کتنا حصہ ستر ہے۔ ستر کی تین قسمیں ہیں۔ (۱) عورۃ الرجل (۲) عورۃ الحرۃ (۳) عورۃ الأمۃ۔ ہر ایک کی تفصیل الگ الگ ہے۔ عورۃ الرجل یعنی مرد کا ستر کتنا ہے؟ اس میں امام ابوحنیفہ امام مالک امام شافعی اور اکثر فقہار کے نزدیک مرد کا ستر مابین السرۃ والرکبۃ ہے۔ امام احمد کی روایتِ مشہورہ بھی اسی طرح ہے۔ ناف اور رکبہ کے ستر میں داخل ہونے میں اقوال مختلف ہیں حنفیہ کے ہاں مشہور یہ ہے کہ ناف ستر میں داخل نہیں رکبہ داخل ہے۔ بعض حضرات کے نزدیک صرف قبل اور حلقہ دبر ستر[2] ہے فخذ ستر نہیں۔ یہ داؤد ظاہری، ابن جریر طبری، ابن علیہ وغیرہم کا مذہب ہے اور امام مالک و احمد کی ایک ایک روایت ہے۔
آزاد عورت کے بارے میں حنفیہ کا مذہب یہ ہے کہ اس کا سارا بدن عورت ہے سوائے وجہ اور کفین کے۔ قدمین کے بارہ میں روایات مختلف ہیں۔
باندی کا ستر اتنا ہی ہے جتنا مرد کا البتہ باندی کا ظہر اور بطن بھی ستر میں داخل ہے۔ یہ بات یاد رہے کہ عورت کے لئے نماز میں کتنا بدن ڈھانپنا ضروری ہے یہ مسئلہ الگ ہے اور اجنبیہ کے کس حصہ

---

[1] بدایۃ المجتہد ص ۸۲ ج ۱ ولکنہ لم یذکر مذہب احمد فانہ یستفاد من مختصر الخرقی مع شرحہ "المغنی" لابن قدامۃ (ص ۵۷۷ ج ۱)
[2] مغنی ابن قدامہ ص ۵۷۸، ۵۷۹ ج ۱۔

کی طرف دیکھنا جائز ہے یہ دوسرا مسئلہ ہے۔ دیکھنے کی ممانعت کا مدار فتنہ ہے چہرہ کی طرف دیکھنا فتنہ کا باعث بنتا ہے اس لئے اس کی طرف نظر ناجائز ہے اگرچہ اس کے کھلا رہنے سے نماز درست ہو جاتی ہے۔

عن عمر بن ابی سلمة قال رأیت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یصلی فی ثوب واحد مشتملاً به ص۴۲

اشتمال کا معنی ہے چادر اس طرح سے اوڑھنا کہ ایک کنارہ دائیں بغل کے نیچے سے نکال کر بائیں کندھے پر ڈال لیا جائے اور دوسرا کنارہ بائیں بغل کے نیچے سے نکال کر دائیں کندھے پر ڈال لیا جائے۔ پھر دونوں کناروں کو سینے پر لاکر گانٹھ دے دی جائے۔ اس ہیئت کو توشح، التحاف اور تخالف بین الطرفین بھی کہتے ہیں۔ اگر ایک ہی کپڑا ہو اور لمبا ہو تو اس طرح کر لینا جمہور کے نزدیک مستحب ہے۔ اس سے کندھے بھی ڈھکے جاتے ہیں اور نماز کے دوران چادر کے کھلنے کا خطرہ نہیں رہتا۔

اس باب کی دوسری حدیث میں کندھا ننگا ہونے کی صورت میں نماز پڑھنے سے نہی ہے۔ جمہور کے نزدیک یہ نہی تنزیہی ہے۔ امام احمد کے نزدیک یہ نہی تحریمی ہے انکے نزدیک نماز میں کندھوں کا چھپانا واجب ہے۔ لیکن جمہور فقہاء کے نزدیک کندھے چھپانا نماز میں واجب نہیں۔ البتہ مستحب یہ ہے کہ حتی الامکان کندھے ڈھانپنے کی کوشش کرے۔

عن ابی هریرة ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نهی عن السدل فی الصلوٰة ص۴۳

سدل کی کئی تفسیریں کی گئی ہیں ایک یہ کہ رومال وغیرہ سر یا کندھے پر رکھ کر لٹکا دینا اس کے کنارے ملائے نہ جائیں دوسری یہ کہ کرتہ وغیرہ بازو داخل کئے بغیر صرف گلے میں لٹکا لینا۔ بعض حضرات نے فرمایا ہے لباس کا ہر وہ طریقہ جو ہیئت معروفہ کے خلاف ہو سدل میں داخل ہے۔

عن ابی سعید الخدری قال بینما رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یصلی باصحابه اذ خلع نعلیه الخ ص۴۳

اس حدیث میں یہ ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے جوتوں سمیت نماز شروع فرمادی تھی۔ نماز کے دوران جبرئیل علیہ السلام نے اطلاع دی کہ جوتوں میں گندگی لگی ہوئی ہے تو آپ نے جوتے اتار دیئے۔ اس پر اشکال ہوتا ہے کہ جب نماز انہی جوتوں میں شروع فرما چکے تھے اور کچھ نماز ان جوتوں میں پڑھ بھی لی تھی اس وقت جوتے اتارنے سے نماز کیسے درست ہوئی چاہیئے تو یہ تھا کہ نماز دوبارہ شروع کرتے۔ اس اشکال کے دو جواب ہو سکتے ہیں۔

ایک یہ کہ جوتے میں نجاست قلیلہ لگی ہوئی تھی جو معاف ہے۔ اس لئے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے نماز جاری رکھی۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ "قذر" سے مراد نجاست نہیں ہے بلکہ اس سے مراد ایسی چیز ہے جس سے نفرت اور گھن آتی ہو۔ جیسے بلغم رینٹھ وغیرہ

باب السترة

عن ابن عمر قال کان النبی صلی اللہ علیہ وسلم یغدو الی المصلی والعنزۃ بین یدیہ تحمل الخ ص۳۰۲ ۔ اگر کسی کھلے میدان میں نماز پڑھنی ہو تو ائمہ اربعہ اور جمہور کے نزدیک سترہ گاڑھ لینا مستحب ہے ۔ بعض کے نزدیک واجب ہے ۔ وجوب والے قول کی نسبت بعض نے امام احمد کی طرف بھی کی ہے[1]۔

عن ابی سعید .... اذا صلی احدکم الی شیئ یسترہ من الناس فاراد احد ان یجتاز الخ ص۳۰۲

اس بات پر اتفاق ہے کہ اگر کوئی شخص نمازی اور سترہ کے درمیان سے گذرنے لگے تو اسے روک دینا چاہیئے قولاً جیسے سبحان اللہ وغیرہ کہنا یا اشارۃً یعنی ہاتھ سے اشارہ کر دے ۔ روکنے کے لئے عمل کثیر کی اجازت نہیں ہے ۔

اس حدیث میں یہ ہے کہ اگر کوئی نمازی اور سترہ کے درمیان سے گذرنے لگے تو اول تو اُسے روکے اگر نہ رکے تو اس سے قتال کرے (فإن ابی فلیقاتلہ) اس بات پر اجماع ہے کہ گذرنے والے سے کسی ہتھیار وغیرہ کے ساتھ قتال کرنا جائز نہیں اور نہ ہی کوئی ایسا عمل جائز ہے جس سے نماز فاسد ہو جاتی ہو۔ تو ترک قتال اجماعی مسئلہ ہوا[2]۔ یہ حدیث اس اجماع کے بظاہر خلاف ہے ۔ اس لئے اس میں توجیہ کی ضرورت ہے ۔ کئی توجیہات کی گئی ہیں ۔

(۱) یہ روایت شاذ ہے ۔ محفوظ روایات میں فلیقاتلہ کے لفظ نہیں ہیں ۔ اس لئے محفوظ روایات کے مقابلہ میں شاذ روایت پر عمل نہیں کیا جائے گا ۔ امام محمدؒ نے بھی اسی جواب کی طرف اشارہ کیا ہے[3]۔

(۲) بعض حضرات نے فرمایا ہے کہ یہ حکم ابتداء اسلام میں تھا جس وقت نماز میں عمل کثیر کی اجازت تھی بعد میں یہ حکم منسوخ ہو گیا ۔

(۳) بعض نے فرمایا ہے کہ قتال سے مُراد شدت سے روکنا ہے ۔

(۴) بعض حضرات نے یہ مطلب بیان کیا ہے کہ گذرنے والا شخص اس قابل ہے کہ اس سے قتال کیا جائے لیکن حالتِ صلوٰۃ اس سے مانع ہے اس لئے اس سے اس وقت قتال نہیں کیا جائے گا ۔

(۵) فلیقاتلہ کا مطلب یہ ہے کہ سلام پھیر کر اس سے مؤاخذہ کرے ۔

---

[1] دیکھئے معارف السنن ص ۲۴۹ ج ۳ ۔

[2] انظر لنقول العلماء فی ذلک اوجز المسالک ص ۱۰۰ ج ۲ ۔

[3] دیکھئے مؤطا امام محمد ص ۱۴۹

عن ابی ھریرۃ .... تقطع الصلوۃ المرأۃ والحمار والکلب الخ صـ

اگر نمازی کے آگے سے حدیث میں مذکورہ چیزوں میں سے کوئی گذر جائے تو نماز ٹوٹ جاتی ہے یا نہیں؟ اصحاب ظواہر کے نزدیک عورت، گدھے اور کتے کے گذرنے سے نماز ٹوٹ جاتی ہے۔ امام احمد کی اس مسئلہ میں دو روایتیں ہیں ایک یہ کہ کلب اسود کے علاوہ کسی چیز کے سامنے سے گذرنے سے نماز نہیں ٹوٹتی۔

دوسری روایت یہ ہے کہ ان تینوں چیزوں کے گذر جانے سے نماز ٹوٹ جاتی ہے۔ امام ابوحنیفہ، امام مالک امام شافعی اور جمہور سلف کے نزدیک کسی چیز کے بھی نمازی کے آگے سے گذرنے سے نماز نہیں ٹوٹتی [1]

جن حضرات کے نزدیک ان تین چیزوں میں سے کسی کے گذرنے سے نماز فاسد ہو جاتی ہے ان کا استدلال اس زیر بحث حدیث سے ہے۔ جمہور کی طرف سے اس کے دو جواب دیئے گئے ہیں۔

(۱) بعض نے کہا ہے کہ یہ حدیث منسوخ ہے۔

(۲) تقطع الصلوۃ میں قطع سے مراد قطع خشوع ہے۔ یعنی ان چیزوں کے سامنے سے گذر جانے سے نماز کا خشوع باقی نہیں رہتا۔ نمازی کی توجہ ہٹ جاتی ہے۔ اس پر سوال پیدا ہو سکتا ہے کہ قطع خشوع میں ان کی کیا خصوصیت ہے۔ کوئی چیز بھی نماز کے دوران سامنے آجائے تو توجہ منتشر ہو جاتی ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ ان تین کی تخصیص اس لئے کی گئی ہے کہ ان کے سامنے آجانے سے قطع خشوع کا زیادہ خطرہ ہوتا ہے۔ کیونکہ گدھے اور کتے میں ایذا رسانی کا احتمال ہوتا ہے اور عورت کے سامنے آجانے کی صورت میں برے خیالات کا خطرہ ہوتا ہے۔ اس باب کی آخری حدیث میں یہ لفظ ہیں "اذا صلّی احدکم الی غیر السترۃ فانہ یقطع صلوتہ الحمار والخنزیر والیہودی والمجوسی والمرأۃ"۔ اس میں سب کے نزدیک قطع سے مراد قطع خشوع ہی ہوگا۔ اس لئے کہ اس میں عورت، حمار اور کلب کے علاوہ خنزیر، یہودی اور مجوسی کا بھی ذکر ہے۔ ظاہر ہے ان کے گذرنے سے کسی کے نزدیک بھی نماز نہیں ٹوٹتی۔

حنفیہ اور جمہور کے دلائل کئی ہیں مثلاً

(۱) فصل ثانی میں حضرت فضل بن عباسؓ کی حدیث ہے بحوالہ ابوداؤد و نسائی۔ اتانا رسول اللہ صلّی اللہ علیہ وسلّم ونحن فی بادیۃٍ لنا ومعہ عباس فصلّی فی صحراء لیس بین یدیہ سترۃ وحمارۃ لنا وکلبۃ تعبثان بین یدیہ فما بالیٰ بذٰلک۔

(۲) فصل ثانی کی آخری حدیث عن ابی سعید قال قال رسول اللہ صلّی اللہ علیہ وسلّم

---

[1] اوجز المسالک ص ۱۰۹ ج ۲۔

لا يقطع الصلوٰة شئ وادرأوا ما استطعتم فانما هو شيطان۔ رواه ابوداؤد۔

الفصل الثانی

عن ابی هریرة .... اذا صلی احدکم فلیجعل تلقاء وجهه شیئًا فان لم یجد فلینصب عصاه فان لم یکن معه عصًا فلیخطط خطًا ثم لا یضره ما مر امامه ص۲

اگر کسی شخص کے پاس ایسی چیز نہ ہو جس کو سترہ بنا سکے۔ تو کیا خط سترہ کے قائم مقام ہو سکتا ہے؟ اس میں مشائخ حنفیہ کا بھی اختلاف ہے۔ صاحب ہدایہ اور بہت سے مشائخ کا مختار یہ ہے کہ خط کھینچنے کا کوئی فائدہ نہیں۔ محقق ابن الہمام کے نزدیک خط کھینچ لینا چاہیئے۔ اس سے نماز میں دلجمعی حاصل ہو جاتی ہے۔ امام ابویوسف کی روایت بھی محقق ابن الہمام کے مطابق ہے۔ پھر جن حضرات کے نزدیک خط سترہ کے قائمقام ہو جاتا ہے ان کا اختلاف ہوا ہے کہ خط کس طرح کھینچنا چاہیئے طولاً یا عرضاً یا ہلالی صورت میں سب اقوال ہیں۔

تجزی عنه اذا مر وا بین یدیه علی قذفة بحجر ص۵

اس بات میں فقہاء کا اختلاف ہوا ہے کہ سترہ نہ ہونے کی صورت میں نمازی کے آگے سے کتنی دور سے گذرنا جائز ہے۔ اس میں بہتر قول یہ ہے کہ نمازی اگر مسنون جگہ پر نظر رکھے تو جو جگہ اس کی نظر کے دائرہ میں آتی ہے وہاں سے گزرنا جائز نہیں اس کے علاوہ جائز ہے۔

باب صفة الصلوٰۃ

صفت سے مراد نماز کے اجزار داخلیہ ہیں خواہ وہ ارکان ہوں یا واجبات یا سنن ومستحبات وغیرہ۔

عن ابی ھریرۃ ان رجلاً دخل المسجد ورسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جالس فی ناحیۃ المسجد فصلی الخ ص۷۵

یہ شخص جن کو نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے دوبارہ نماز پڑھنے کا حکم دیا ہے ان کا نام خلاد بن رافع ہے یہ بدری صحابیؓ ہیں۔ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو نماز کے اعادہ کا حکم اس لئے دیا ہے کہ انہوں نے رکوع، سجدہ اور قومہ وجلسہ میں تعدیل نہیں کی تھی۔

اس حدیث پر اشکال ہوتا ہے کہ خلاد بن رافع نے نماز میں غلطی کی تھی۔ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے پہلی اور دوسری مرتبہ ان کو غلطی نہیں بتائی اس کا مطلب یہ ہوا کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے تقریر علی الخطار فرمادی حالانکہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا تقریر علی الخطار کرنا محال ہے جواب یہ ہے کہ یہاں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے تقریر علی الخطار نہیں فرمائی اس لئے کہ آپ نے ہر مرتبہ یہی فرمایا ہے کہ تمہاری نماز ٹھیک نہیں ہوئی دوبارہ نماز پڑھو۔ نماز کے اعادہ کا حکم دینا تقریر علی الخطار نہیں ہے بلکہ تنبیہ علی الخطاء ہے۔

دوسرا سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ پہلی مرتبہ ہی نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو نماز کا صحیح طریقہ کیوں نہ بتلا دیا۔ تیسری یا چوتھی مرتبہ بتانے میں کیا حکمت ہے؟ علمار نے اس میں کئی حکمتیں اور نکتے بیان کئے ہیں مثلاً:

۱. ہوسکتا ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم یہ جائزہ لینا چاہتے ہوں کہ یہ نماز میں غلطی ناواقفیت کی وجہ سے کر رہے ہیں یا لاپرواہی اور غفلت کی وجہ سے جب بار بار تنبیہ کے باوجود غلطی کی اور بغیر تعدیل ارکان کے نماز پڑھتے رہے تو معلوم ہوگیا کہ غلطی کا منشار غفلت اور لاپرواہی نہیں ہے۔ بلکہ ناواقفیت اور مسئلہ نہ جاننے کی وجہ سے یہ غلطی ہوئی ہے

۲. ابتداءً تعلیم نہ دینے میں یہ حکمت بھی ہوسکتی ہے کہ اگر پہلے ہی نماز کا طریقہ بتادیتے تو وہ اتنا اوقع فی النفس نہ ہوتا۔ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ذرا تین مرتبہ ان سے صرف اتنا ہی کہا کہ دوبارہ نماز پڑھو پہلی نماز نہیں ہوئی اس سے ان کے دل میں یہ جاننے کا داعیہ پیدا ہوا کہ میری نماز میں کون سی خامی ہے جس کی وجہ سے مجھے نماز کے اعادہ کا بار بار حکم دیا جارہا ہے۔ اس انداز سے جب انکے

اندر خوب طلب پیدا ہوگئی۔ اور انہوں نے خود عرض کیا" علمنی یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم"
تو نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو نماز کا صحیح طریقہ سمجھایا۔ طلب کے بعد سمجھانا اوقع فی النفس ہوتا ہے
خود پوچھیں پھر بتایا جائے۔

نماز میں تعدیل ارکان کا حکم

اس بات پر سب کا اتفاق ہے کہ رکوع وسجود اور قومہ وجلسہ میں تعدیل اور طمانیت ہونی چاہیئے۔ یعنی یہ ارکان ٹھہر ٹھہر کر ادا کرنے چاہئیں۔ لیکن اس میں اختلاف ہوا ہے کہ اس تعدیل کی حیثیت کیا ہے۔ امام شافعی امام احمد اور امام ابو یوسف کے نزدیک تعدیل ارکان فرض ہے۔ امام مالک سے اس میں کوئی روایت نہیں ہے علماء مالکیہ کی دو رائیں ہیں بعض نے واجب کہا ہے بعض نے سُنّت[1]۔ امام ابو حنیفہ اور امام محمد کے نزدیک تعدیل ارکان فرض نہیں پھر واجب ہے یا سُنّت اس میں مشائخ کی تخریجیں مختلف ہیں۔ امام کرخیؒ کی تخریج کے مطابق رکوع اور سجدہ میں تعدیل واجب ہے اور قومہ وجلسہ میں سُنّت ہے۔ امام جرجانی کی تخریج کے مطابق چاروں جگہ سُنّت ہے۔ امام طحاویؒ نے حنفیہ کے ائمہ ثلثہ سے فرضیت کا قول نقل کیا ہے۔ تخریج جرجانی ضعیف ہے اور تخریج کرخی وتخریج طحاوی میں زیادہ فرق نہیں ہے اس لئے کہ ہوسکتا ہے کہ فرض سے امام طحاوی کی مراد فرض عملی ہو۔ محقق ابن الہمام وغیرہ بعض فقہاء حنفیہ کا مختار یہ ہے کہ چاروں جگہ تعدیل ارکان واجب ہے[2]

جن حضرات کے نزدیک تعدیل ارکان فرض ہے وہ خلاد بن رافع کے اس واقعہ سے استدلال کرتے ہیں۔ اس میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے تعدیل ارکان نہ کرنے کی وجہ سے اعادۂ صلوٰۃ کا حکم دینے کے بعد فرمایا" فانك لم تصل" طرفین کے نزدیک" لم تصل" میں نفس صلوٰۃ کی نفی مقصود نہیں بلکہ کمال صلوٰۃ کی نفی ہے یعنی تمہاری نماز ناقص رہ گئی ہے۔ اس کا قرینہ یہ ہے کہ ترمذی کی روایت میں یہ بھی ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے نماز کا طریقہ بیان کرنے کے بعد خلاد بن رافع سے یہ فرمایا تھا کہ فاذا فعلت ذلك فقد تمت صلوتك وان انتقصت منه شيئا انتقصت من صلوتك اس کے بعد راوی فرماتے ہیں وكان هذا اهون عليهم من الأولى انه من انتقص من ذلك شيئا انتقص من صلوته ولم تذهب كلها[3]۔

جس کا حاصل یہ ہے کہ اولاً تو صحابہؓ کو نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد" فانك لم تصل" سے تشویش ہوئی کہ شاید تعدیل ارکان وغیرہ نہ ہونے سے نماز ہی نہیں ہوتی لیکن جب نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے آخر میں وضاحت فرمادی تو صحابہ رضؓ کو تسلی

---

[1] حاشیہ الکوکب الدری ص ۱۳۲ ج ۱ [2] ماخوذ از البحر الرائق ص ۲۹۹ و ۳۰۰ ج ۱

[3] جامع الترمذی ص ۶۶ ج ۱

ہوگئی کہ تعدیلِ ارکان نہ ہونے سے نماز بالکلیہ ختم نہیں ہوتی بلکہ ناقص ہوتی ہے[1]۔ حنفیہ کا بھی بعینہٖ یہی مذہب ہے۔

نبی کریم صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ نے خلاد بن رافع کو نماز کے اعادہ کا حکم دیا ہے اس کی وجہ امام شافعی اور امام ابو یوسف وغیرہ کے نزدیک تو یہ ہوگی کہ چونکہ ان سے ایک فرض چھوٹ گیا ہے جس کی وجہ سے انکی نماز نہیں ہوئی اس لئے دوبارہ نماز پڑھنے کا حکم دیا گیا۔ طرفین کے نزدیک وجہ یہ ہوگی کہ واجب چھوٹ جانے کی وجہ سے نماز ناقص رہ گئی ہے اس لئے یہ نماز واجب الاعادہ ہے۔ حنفیہ کے نزدیک اگر کوئی واجبِ نماز بغیر سہو کے چھوڑ دیا جائے تو ایسی نماز ناقص ادا ہوتی ہے اور اس کا اعادہ واجب ہوتا ہے۔

یہ بات بھی یاد رہے کہ تعدیلِ ارکان کے مسئلہ میں اختلاف کا مبنیٰ دوسرا اصولی اختلاف ہے وہ یہ کہ حنفیہ دلائل کے تفاوت کی وجہ سے فرض اور واجب میں فرق کرتے ہیں دوسرے ائمہ فرق نہیں کرتے اس مسئلہ کی کچھ وضاحت کتاب الطہارۃ میں ہو چکی ہے۔ حضرت شاہ صاحبؒ کی رائے گرامی یہ ہے کہ اس مسئلہ میں جو اختلاف مشہور ہے یہ اختلاف لفظی سا ہے۔ اس لئے کہ تعدیلِ ارکان کے تین درجے ہیں۔

۱۔ اتنا توقف کرنا کہ اعضاء کی حرکتِ انتقالیہ بند ہو جائے۔ تعدیل وطمانینت کا یہ درجہ بالاتفاق فرض ہے۔
۲۔ اتنی دیر ٹھہرنا کہ ایک مرتبہ تسبیح کہی جا سکے۔ یہ درجہ سب کے نزدیک واجب ہے۔
۳۔ تین مرتبہ تسبیح کی مقدار توقف کرنا۔ یہ درجہ سُنّت ہونا چاہیئے۔

جن حضرات نے تعدیلِ ارکان کو فرض کہا ہے ان کی مراد پہلا درجہ ہے۔ جنہوں نے واجب کہا ہے ان کی مراد دوسرا درجہ ہے اور سُنّت قرار دینے والوں نے تیسرے درجہ کو سنّت کہا ہے۔ لہٰذا یہ اختلاف حقیقی نہیں لفظی ہے۔

---

[1] قال العلامة العثمانیؒ فی فتح الملہم (ص ۳۴ ج ۲) قال شیخنا المحمود قدس اللّٰہ روحہ ان الشافعی ومن وافقہ قد فہم من قول النبی صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ "صل فانک لم تصل" ما فہمہ الصحابۃ قبل بیان النبی صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ من نفی الصحۃ وابوحنیفۃ رحمہ اللّٰہ فہم منہ ما فہموا بعد بیانہ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ من نفی الکمال والتمام فوازن بینہما واختر ایہما سمت۔

عن عائشۃ قالت کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یستفتح الصلوٰۃ بالتکبیر الخ م۵
وکان یفرش رجلہ الیسریٰ وینصب رجلہ الیمنیٰ

تشہد میں بیٹھنے کا طریقہ

نماز میں التحیات کے وقت کس طرح بیٹھنا چاہیئے اس کے متعلق حدیثوں میں دو کیفیتیں وارد ہیں

۱۔ کیفیتِ افتراش کیفیتِ افتراش کی تفصیل یہ ہے کہ بائیں پاؤں کو بچھا کر سرین اس پر رکھ لے اور دائیں پاؤں کو کھڑا کرے۔

۲۔ کیفیتِ تورک اس کی مشہور صورت یہ ہے کہ بائیں پاؤں کو ایک طرف نکال لے اور سرین زمین پر رکھ کر بیٹھ جائے۔ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے التحیات کے وقت بیٹھنے میں یہ دونوں کیفیتیں ثابت ہیں اس لئے سب فقہاء کے نزدیک دونوں جائز ہیں۔ اختلاف فقہاء کا اس بات میں ہوا کہ دونوں میں سے افضل اور مسنون کون سی ہے۔ اس میں اہم مذہب چار ہیں[1]۔

۱۔ امام ابوحنیفہ کا مذہب یہ ہے کہ نماز کے ہر قعدہ میں افتراش مسنون اور افضل ہے۔ تورک جائز ہے
۲۔ امام مالکؒ کے مذہب میں مشہور یہ ہے کہ نماز کے ہر قعدہ میں مطلقاً تورک افضل ہے۔
۳۔ امام احمدؒ کا مذہب یہ ہے کہ جس نماز کے دو قعدے ہوں اس کے دوسرے قعدے میں تورک افضل ہے اس کے ماسوا افتراش افضل ہے۔
۴۔ امام شافعی کے نزدیک جس قعدہ میں سلام پھیرا جاتا ہے اس میں تورک افضل ہے باقیوں میں افتراش۔

امام شافعی اور امام احمد کے مذہب میں ثمرہ اختلاف دو رکعت والی نماز میں ظاہر ہوگا۔ مذہب ثالث کے مطابق اس میں افتراش افضل ہے اور رابع کے مطابق اس میں تورک افضل ہے۔ ان دونوں مذہبوں میں اختلاف کی وجہ علت تورک میں اختلاف ہونا ہے۔ مذہب ثالث والوں نے مذہب کی علت امتیاز بین القعدتین سمجھی یعنی قعدہ اولیٰ میں بیٹھنے کی کیفیت اور ہو یعنی افتراش اور قعدہ ثانیہ میں کیفیت اور ہو یعنی تورک۔ اور دونوں قعدوں میں امتیاز کی ضرورت اسی نماز میں ہوگی جس کے دو قعدے ہوں گے۔ دوسرے قعدے میں اس لئے تورک کرنا ہے تاکہ پہلے سے امتیاز ہو جائے۔ دو رکعت والی نماز کا قعدہ ہی ایک ہے اس لئے امتیاز کی ضرورت نہیں اس میں افتراش افضل ہے اور مذہب رابع والوں کے ہاں تورک کی علت تطویل قعدہ ہے یعنی آخری قعدہ

---

[1] مذاہب از اوجز المسالک ص ۲۵۴ ج ۱

لمبا ہوتا ہے اس میں وہ صورت ہونی چاہیئے جو آسان ہو اور آسانی تورک میں ہے اس لئے آخری قعدہ میں تورک افضل قرار دیا گیا خواہ وہ دو رکعت کی نماز کا آخری قعدہ ہو خواہ تین یا چار رکعتوں والی کا۔ چونکہ لمبا ہونے کی علت میں ہر آخری قعدہ برابر ہے۔

حدیث سے افتراش اور تورک دونوں ثابت ہیں۔ حنفیہ کے نزدیک افتراش افضل ہے اس لئے کہ احادیث سے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا اکثر معمول افتراش والا معلوم ہو رہا ہے نیز افتراش میں مشقت زیادہ ہے۔ جتنی مشقت زیادہ ہوگی اتنا اجر زیادہ ہوگا چونکہ افتراش آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا اکثری معمول ہے اور اس میں مشقت و اجر بھی زیادہ ہے اس لئے حنفیہ نے مطلقاً افتراش کو افضل قرار دیا ہے۔ اور تورک والی احادیث کو عذر یا بیان جواز پر محمول کیا ہے۔

وکان ینھی عن عقبۃ الشیطان۔ عقبۃ الشیطان کا مشہور مطلب یہ ہے کہ دونوں پاؤں کھڑے کر کے ایڑیوں پر بیٹھ جانا۔ دوسرا مطلب یہ بیان کیا گیا ہے کہ سرین زمین پر رکھ کر گھٹنوں کو کھڑا کر لینا جس کو اقعاءِ کلب بھی کہتے ہیں۔

عن ابی حمید الساعدی قال فی نفر من اصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم الخ

وعن ابن عمران رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کان یرفع یدیہ حذو منکبیہ الخ

نماز میں رفع یدین کے مسائل

نماز میں ہاتھ اٹھانے کے متعلق اہم مسائل فوائد کی شکل میں پیش کئے جاتے ہیں۔

فائدہ اولیٰ تکبیر تحریمہ کے وقت رفع یدین کرنا ائمہ اربعہ کے نزدیک سنت ہے۔ امام اوزاعی اور بعض سلف کے نزدیک تکبیر تحریمہ کے وقت رفع یدین کرنا فرض ہے لیکن ائمہ اربعہ فرضیت کے قائل نہیں مسنون سمجھتے ہیں۔ البتہ تکبیر تحریمہ کہنا عند الجمہور فرض ہے

فائدہ ثانیہ ہاتھ کب اٹھانے چاہئیں؟ تکبیر سے پہلے، ساتھ یا بعد میں؟ اس میں عقلی احتمال تینوں ہیں۔ ایک یہ کہ ہاتھ تکبیر کے ساتھ اٹھائے جائیں تکبیر اور رفع یدین میں مقارنت ہو۔ دوسرا احتمال یہ کہ پہلے رفع یدین کیا جائے پھر تکبیر کہی جائے تیسرا احتمال یہ ہے کہ پہلے تکبیر کہی جائے بعد میں رفع یدین کیا جائے تیسرا احتمال کسی کا مذہب نہیں۔ پہلے دو احتمالوں کی طرف علماء گئے ہیں۔ علماء کا اس میں اختلاف ہوا ہے کہ پہلے دو احتمالوں سے راجح اور مختار کون سی صورت ہے۔ دونوں قول موجود ہیں۔ مشائخ حنفیہ کا بھی ترجیح اور اولویت میں اختلاف ہے صاحب ہدایہ کا مختار یہ

ہے کہ پہلے رفع یدین ہو پھر تکبیر ہو۔ امام طحاوی اور امام ابویوسف سے منقول ہے کہ تکبیر اور رفع یدین میں مقارنت ہونی چاہیئے۔ یہ اختلاف اولیت میں ہے جائز دونوں صورتیں ہیں۔

فائدہ ثالثہ ہاتھ کہاں تک اٹھانے چاہئیں۔ اس میں روایاتِ حدیث تین قسم کی ہیں بعض روایتوں سے معلوم ہوتا ہے کہ منکبین تک ہاتھ اٹھانے چاہئیں جیسا کہ ابن عمرؓ کی زیر بحث روایت میں ہے۔ بعض روایتوں سے معلوم ہوتا ہے کہ کانوں تک ہاتھ اُٹھانے چاہئیں جیسا کہ فصل اول ہی میں مالک بن حویرثؓ کی متفق علیہ روایت میں ہے بعض روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ فروعِ اذنین یعنی کانوں کے بالائی حصہ تک اٹھانے چاہئیں جیسا کہ مالک بن حویرث ہی کی دوسری روایت میں ہے۔

ائمہ کا بھی اس مسئلہ میں اختلاف ہے۔ شافعیہ کا مختار یہ ہے کہ ہاتھ منکبین تک اٹھانے بہتر ہیں اور حنفیہ کا مختار یہ ہے کہ ہاتھ نرمۂ گوش تک اٹھانا چاہئیں لیکن ائمہ کا یہ اختلاف لفظی سا معلوم ہوتا ہے۔ تقریباً سب ائمہ سے ایسی تقریریں منقول ہیں جن سے روایات حدیث میں بھی تطبیق ہو جاتی ہے اور ائمہ کا اختلاف بھی اٹھ جاتا ہے۔ ان تقریروں کا ملخص یہ ہے کہ ہاتھ اس طرح اٹھانے چاہئیں کہ کفین منکبین کے برابر ہو جائیں۔ اور انگوٹھے نرمۂ گوش کے برابر۔ اور ہاتھ کی انگلیاں کانوں کے اُوپر کے حصہ کے برابر یا سر کے برابر یہ تین باتیں بیک وقت جمع ہو سکتی ہیں۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا فعل ایک ہی قسم کا تھا اس میں یہ تینوں باتیں تھیں کسی نے کفین کی کندھوں کے ساتھ محاذات دیکھ کر یہ نقل کر دیا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کندھوں تک ہاتھ اٹھایا کرتے تھے اور کسی نے ابہامین اور شحمتی اذنین کی محاذاۃ دیکھ کر اس فعل کو یوں نقل کر دیا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کانوں کی لو تک ہاتھ اٹھایا کرتے تھے۔ اور کسی نے انگلیوں کی محاذات کانوں کے بالائی حصہ کے ساتھ دیکھ کر یہ تعبیر اختیار کی کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کانوں کے بالائی حصہ تک ہاتھ اٹھاتے تھے معبر عنہ ایک ہی فعل ہے اسی کی تعبیرات مختلف ہیں۔ اس تقریر سے احادیث میں تطبیق ہو گئی اور یہ بھی معلوم ہوا کہ ائمہ کے مذاہب میں اس مسئلہ میں کوئی معتد بہ اختلاف نہیں فرق صرف اتنا ہے کہ حنفیہ کے نزدیک ابہامین کو بالقصد نرمۂ گوش کے محاذ کرنے کی کوشش کی جائے گی۔ بالتبع کفین منکبین کے برابر بھی ہو جائیں گے اور شافعیہ کے نزدیک برعکس۔ کہ بالقصد تو ہتھیلی کو کندھے کے برابر کرنے کی کوشش کرے جب ایسا ہو جائے گا تو بالتبع انگوٹھے نرمۂ گوش کے برابر ہو جائیں گے۔

بعض علماء نے تطبیق احادیث اور طرح دی ہے۔ وہ تطبیق اس بات کو تسلیم کر کے ہے کہ احادیث کا مدلول جدا جدا ہے۔ اس تطبیق کی تقریر یہ ہے کہ سردیوں میں جب آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے اوپر کمبل وغیرہ ہوتا تو کندھوں تک ہاتھ اٹھانے پر اکتفاء کرتے اور جب کوئی ایسا عذر نہ ہوتا تو

ہاتھ کانوں تک اٹھاتے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے یہ دو فعل دو مختلف قسم کے حالات میں ہیں۔

فائدہ رابعہ

نماز کے شروع میں رفع یدین کرنے کی علماء نے بہت سی حکمتیں لکھی ہیں۔ مثلاً ۱۔ رفع یدین کر کے اللہ کے غیر کی عظمت اور کبریاء کی نفی کرنا مقصود ہے۔ پھر اللہ اکبر کہہ کر اللہ کی کبریاء کا اثبات ہے فعل سے غیر اللہ کی عظمت کی نفی اور اپنے قول سے اللہ کی کبریاء کا اثبات ہے۔ ۲۔ رفع یدین کر کے دنیا کو پس پشت ڈالنا مقصود ہے گویا دنیا کو اٹھا کر پرے پھینک دیا دل صرف ایک کی طرف لگا دیا۔ ۳۔ ساجد اور مسجود کے درمیان کے حجابات کو دور کرنے کے لئے ہاتھ اٹھائے جاتے ہیں۔ ۴۔ ہاتھ اٹھانے میں ایک فائدہ یہ بھی کہ بہروں کو بھی پتہ چل جائے کہ نماز شروع ہوگئی۔

فائدہ خامسہ نماز میں کتنی جگہ رفع یدین کرنا چاہیئے

اس مسئلہ کو اچھی طرح سمجھنے کے لئے اور سہولت ضبط کے لئے چند امور پیش کئے جاتے ہیں (ہر امر کو تنویر کا نام دیا جائے گا)

تنویر اوّل مذاہب ائمہ

افتتاح صلوٰۃ کے وقت رفع یدین بالاتفاق مسنون ہے (کمامر) ایسے ہی ائمہ اربعہ اور جمہور سلف کا نظریہ یہ ہے کہ افتتاح صلوٰۃ اور رکوع کو جانے کے وقت اور رکوع سے اٹھنے کے وقت ان تین جگہوں کے علاوہ اور جگہوں میں نماز کے اندر رفع یدین سنت نہیں مثلاً دو سجدوں کے درمیان یا تیسری رکعت سے اٹھتے وقت یا نماز کے ہر انتقال میں کسی جگہ رفع یدین مسنون نہیں۔ بعض سلف ان تین جگہوں کے علاوہ بھی رفع یدین کے قائل ہیں۔ لیکن ائمہ اربعہ اور جمہور کا مسلک یہی ہے کہ تین جگہ کے علاوہ اور جگہ سنت نہیں ہے رفع یدین کے بارہ میں ائمہ کا اختلاف صرف دو جگہ ہے ایک رکوع کو جاتے وقت اور دوسرے رکوع سے سر اٹھانے کے وقت۔ امام ابوحنیفہ کا مذہب اور امام مالک قول مشہور اور قول مختار یہ ہے کہ ان دو جگہ ترک رفع یدین افضل ہے۔ امام شافعی اور احمد کے نزدیک ان دو جگہ رفع یدین کرنا سنت اور افضل ہے۔ امام مالک کی بھی ایک روایت اسطرح سے ہے۔ لیکن ابن القاسم کی روایت امام مالک سے ترک رفع یدین کی ہے۔ اور یہی مالکیہ کا مختار ہے۔

تنویر ثانی حیثیت اختلاف

یہ اختلاف جواز عدم جواز میں نہیں۔ اختیار اور اولیت میں ہے حنفیہ اور مالکیہ کے نزدیک بھی رکوع

کو جاتے اور اُٹھتے وقت رفع یدین کرنا جائز ہے۔ لیکن اولیٰ اور مختار ان دو جگہوں میں ترک رفع ہے اور شافعیہ و حنابلہ کے نزدیک ان دو جگہ ترک رفع جائز ہے۔ لیکن اولیٰ اور مختار ان دو جگہ رفع کرنا ہے۔ چوتھی صدی کے مشہور فقیہہ حنفی ابوبکر جصاص نے احکام القرآن میں تصریح کی ہے کہ جس مسئلے میں احادیث صحیحہ دونوں طرف سے وارد ہوں اس میں ائمہ کا اختلاف جواز میں نہیں ہوتا اختیار میں ہوتا ہے پھر اس قسم کے مسائل میں ترجیع فی الاذان ایتار فی الاقامت جہر بالتسمیہ اور رفع یدین وغیرھا مسائل کو ذکر کیا ہے۔ اس تصریح سے معلوم ہوا کہ ان سب مسائل میں جو اختلاف ہے وہ جواز عدم جواز کا نہیں صرف اولویت کا ہے حضرت گنگوہی اور حضرت شاہ صاحب رحمہما اللہ نے بھی اس بات کی تصریح کی ہے حنابلہ میں سے ابن تیمیہ اور ابن القیم نے اور مالکیہ میں سے ابن عبدالبر نے بھی اس بات کی تصریح کی ہے کہ یہ اختلاف صرف افضلیت و اولویت میں ہے۔ فریقین کے نزدیک دونوں شقیں جائز ہیں۔

تنویر ثالث احادیث سے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا رفع یدین کرنا تین جگہ بھی ثابت ہے اور تین کے علاوہ بھی ثابت ہے حتیٰ کہ ہر انتقال کے وقت رفع یدین ثابت ہے مثلاً سنن ابن ماجہ ص ۶۲ باب رفع الیدین اذا رکع و اذا رفع رأسہ من الرکوع۔ اس باب میں ایک حدیث کے الفاظ یہ ہیں کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یرفع یدیہ مع کل تکبیرۃ فی الصلوٰۃ المکتوبۃ۔ اسی باب کے آخر میں حدیث ہے۔ عن ابن عباسؓ ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کان یرفع یدیہ عند کل تکبیرۃ۔ خود ابن عمرؓ کی حدیث صحیح بخاری میں ہے جس میں قیام من الرکعتین کے وقت بھی رفع یدین کا ذکر آرہا ہے[1]۔ اور بھی احادیث سے ان تین مواقع کے علاوہ رفع یدین کرنا ثابت ہے[2]۔

---

[1] صحیح البخاری ص ۱۰۲ ج ۱

[2] جیسے ① مالک بن حویرث کی روایت نسائی (ص ۱۶۵ ج ۱) میں ہے۔ اس میں سجدہ کو جاتے وقت اور سجدہ سے اٹھتے وقت رفع یدین کا ذکر ہے۔ حافظؒ اس کے بارہ میں فرماتے ہیں واصح ماوقفت علیہ من الاحادیث فی الرفع فی السجود ما رواہ النسائی الخ پھر یہ روایت نقل کرنے کے بعد فرماتے ہیں۔ ولم ینفرد بہ سعیدؒ فقد تابعہ ہمام عن قتادہ عند ابی عوانۃ فی صحیحہ (فتح الباری ص ۲۲۳ ج ۲)

② نسائی (ص ۱۷۲ ج ۱) اور ابوداؤد ۱۰۸ ج ۱ میں عبداللہ بن طاؤس کا یہ فعل منقول ہے۔ فکان اذا سجد السجدۃ الاولیٰ فرفع رأسہ منہا رفع یدیہ تلقاء وجہہ اس پر (اگلے صفحے پر)

تنویر رابع احادیث مرفوعہ اور آثار صحابہؓ و تابعین سے رکوع کو جاتے اور رکوع سے اٹھتے وقت رفع یدین فی الموضعین اور ترکُ رفع الیدَیْن دونوں باتیں ثابت ہیں۔ حضرت شاہ صاحبؒ فرماتے ہیں کہ دونوں کا ثبوت متواتر ہے۔ رفع یدین کی روایتیں تو اسناداً بھی متواتر ہیں اور ترک رفع یدین کی احادیثِ مرفوعہ گو متواتر بالاسناد نہیں۔ لیکن متواتر بالتعامل یہ بھی ہے۔ تواتر تعامل بھی تواتر کی ایک قسم ہے کما ذکرنا فی المقدمة۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے لے کر صحابہ اور تابعین اور بعد کے دور میں رفع کرنے والے بھی رہے ہیں اور ترک رفع کرنے والے بھی۔

رفع اور ترک رفع دونوں عمل ائمہ کے زمانے تک متواتر بالتعامل رہے ہیں۔ امام مالک رحمہ اللہ نے ترک رفع کو اختیار کیا جیسا کہ ان کا مذہب مختار ہے۔ ان کے ترک کو ترجیح دینے کی وجہ یہی ہوئی ہے کہ اہلِ مدینہ کا تعامل زیادہ تر ترک رفع کا تھا۔ امام مالک کے مذہب کا زیادہ تر دار و مدار تعامل اہل مدینہ ہوتا ہے اس سے معلوم ہوا کہ مدینہ میں زیادہ تارکین تھے۔ مکہ میں زیادہ تر رفع یدین کا عمل ہوتا تھا۔ مکہ والوں نے یہ عمل عبداللہ بن زبیر سے لیا تھا۔ امام شافعی نے اپنی فقہ کا مدارِ عمل اہل مکہ پر رکھا ہے مراکز علمیہ میں سے اہم ترین مرکزِ علم کوفہ تھا کوفہ میں امام صاحب کے زمانہ تک سب علماء فقہاء اور عام

بقیہ: حضرت ابن عباسؓ کا یہ ارشاد بھی مروی ہے۔ رأیت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یصنعہ

(۳) ابو ہریرہؓ کی روایت میں سجدہ کے وقت رفع یدین مذکور ہے (ابن ماجہ ص ۶۲)

(۴) حدیث ابی حمید الساعدی مع عشرة من اصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اس میں قیام من الرکعتین کے وقت بھی رفع یدین مذکور ہے۔ (ابن ماجہ ص ۶۲ ابو داؤد ۱۰۶ ج ۱)

(۵) حدیث علی بن ابی طالب اس میں قیام من السجدتین کے وقت رفع یدین ثابت ہے (ابن ماجہ ص ۶۲ ابو داؤد ص ۱۰۹ ج ۱) اخرجہ الترمذی وصححہ واخرجہ ابو داؤد و احمد بن حنبل والنسائی وابن ماجہ وصححہ ایضاً احمد بن حنبل فیما حکی عنہ الخلال لکن قال الخطابی لا اعلم احداً من الفقہاء قال بہ (اوجز المسالک ص ۲۰۴ ج ۱)

(۶) حدیث انسؓ ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم کان یرفع یدیہ فی الرکوع والسجود رواہ ابو یعلی و اسنادہ صحیح (آثار السنن ص ۱۳۱)

(۷) حدیث جابر بن عبداللہؓ کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یرفع یدیہ فی کل تکبیرة من الصلوٰة المکتوبة رواہ احمد فی مسندہ (اعلاء السنن ص ۶۷ ج ۳) یہ چند مثالیں پیش کی ہیں کتب حدیث کے تتبع کرنے پر اس قسم کی بہت سی احادیث مل سکتی ہیں۔

مسلمانوں کا عمل ترکِ رفع کا تھا۔ کوفہ والوں نے یہ عمل عبداللہ بن مسعودؓ اور حضرت علی سے لیا تھا کوفہ کی بنا حضرت عمرؓ کی خلافت میں ہوئی ہے انہوں نے یہاں صدر معلم حضرت ابن مسعودؓ کو بنا کر بھیجا تھا اور بھی بہت سے صحابہ یہاں آباد کر دلیے گئے حضرت علیؓ نے کوفہ کو اپنا دار الخلافۃ بنالیا تھا۔ تو اہلِ کوفہ نے یہ ترک رفع کا عمل ابن مسعود اور علی کے تلامذہ سے لیا ہے۔ ابن مسعودؓ سے نماز سیکھ کر کوفے کے لوگ حضرت عمرؓ کی خدمت میں بھی گئے ہیں اُن سے بھی نماز سیکھی ہے اُس کے بعد بھی ترک رفع ہی کرتے رہے۔ بتانا یہ ہے کہ عہدِ رسالت سے لے کر ائمہ کے زمانہ تک بلادِ اسلامیہ اور مراکزِ علمیہ میں دونوں عمل جاری رہے ہیں۔ کوفہ میں تو سب تارکین تھے مدینہ میں اکثر تارکین تھے اور مکہ میں اکثر رافعین تھے دوسرے شہروں میں بھی تارک بھی تھے رافع بھی تھے۔ بغیر بحث اور مناظرہ کے دونوں عمل متواتر چلے آئے ہیں

یہ بات بھی ذہن نشین کرلینی چاہیئے کہ کسی چیز کے ثبوت کے لئے صحابہؓ و تابعین کا تعامل سب سے بڑی دلیل ہوتا ہے اس لئے کہ صحابہ کرام کا معاشرہ وہ معاشرہ ہے جو نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے خود تشکیل دیا ہے۔ اس معاشرہ میں صرف وہی چیز رواج پا سکتی ہے جس پر دربارِ رسالت سے مہرِ تصدیق لگ چکی ہو۔ صحابہؓ کا عمل درحقیقت ترجمان السنۃ ہوتا ہے۔ محدثین کی طرز پر کسی چیز کو سند متصل سے ثابت کرنا یہ بھی ثبوت کا ایک اہم اور متبرک طریقہ ہے لیکن تعامل کا مقام اس سے بہت بلند ہے اس لئے کہ سندوں سے جو بات ثابت ہوتی ہے وہ زیادہ تر خبر واحد کے درجہ میں ہوتی ہے اور تعامل و توارث، تواتر کی ایک قسم ہے۔ خبرِ واحد کا درجہ تعامل کے سامنے وہی ہے جو ایک چراغ کا نصف النہار میں۔ چنانچہ ایک بات اگر سندِ صحیح سے ثابت ہو لیکن اہلِ مدینہ کا عمل اس کے خلاف ہو تو امام مالک اہلِ مدینہ کے عمل کو اپنا مذہب بناتے ہیں اور اس حدیث صحیح میں تاویل کر لیتے یا ترک کر دیتے ہیں سندوں کی جانچ پڑتال اور اس میں تنقیح و تحقیق نہایت ضروری عمل ہے لیکن اپنی نظر کو اسی حد تک مقصور رکھنا اور تعاملِ سلف سے صرف نظر کرلینا بھی انتہائی تقصیر ہے۔

یہ تعامل کی عظمت سمجھانے کے لئے ایک ضمنی اشارہ تھا۔ بتانا یہ ہے کہ احادیث سے بھی رفع یدین اور ترکِ رفع دونوں ثابت ہیں اور صحابہؓ و تابعین کا مل بھی دونوں طرح متواتر و متوارث چلا آرہا ہے۔ کسی جانب کے ثبوت کا انکار ضوء نصف النہار کا انکار ہوگا۔ لیکن یہ بات ماننی پڑے گی کہ اکثر عمل ترکِ رفع ہی کا رہا ہے۔ جیسا کہ ابھی بتایا گیا ہے کہ تین اہم مراکز علمیہ میں سے دو (مدینہ اور کوفہ میں) تارکین زیادہ تھے۔ امام ترمذی نے بھی حسب عادت یہاں باب رفع الیدین عند الرکوع قائم کرکے دونوں طرف کی حدیثیں پیش کی ہیں پہلے ابن عمرؓ کی رفع یدین والی حدیث پیش کی ہے۔

اس کے بعد فرماتے ہیں۔ وبہذا یقول بعض اهل العلم من اصحاب النبی صلی اللہ علیہ وسلم الخ
اس کے بعد عبداللہ بن مسعود کی ترک رفع والی حدیث ذکر کرنے کے بعد فرماتے ہیں وبہ یقول غیر واحد من اهل العلم من اصحاب النبی صلی اللہ علیہ وسلم والتابعین وهو قول سفیان واهل الکوفۃ قائلین رفع کا ذکر کرتے وقت "بعض" کی تعبیر اور قائلین ترک رفع کے ذکر کے وقت "غیر واحد" کی تعبیر اس بات پر دلالت کر رہی ہے کہ صحابہؓ وتابعین میں اکثریت تارکین کی تھی۔

تنویر خامس جن احادیث میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی نماز نقل کی گئی ہے رفع یدین کو نقل کرنے یا نہ کرنے کے اعتبار سے ان کی تین قسمیں ہیں۔

(الف) وہ حدیثیں جن میں تصریح ہے کہ رکوع کو جاتے اور اٹھتے وقت رفع یدین کیا جاتا تھا جیساکہ عبداللہ بن عمرؓ کی حدیثیں۔

(ب) وہ حدیثیں جن میں ترک کی تصریح ہے یعنی صراحۃً یہ ذکر کیا گیا ہے کہ صرف تکبیر افتتاح کے وقت رفع یدین ہوتا تھا پھر کہیں نہیں ہوتا تھا جیسے عبداللہ بن مسعودؓ کی حدیث ترمذی، النسائی وغیرہ میں موجود ہے

(ج) نماز کو نقل کرنے والی کچھ حدیثیں ایسی ہیں جن میں نہ رفع کا ذکر ہے نہ ترک کا۔ دونوں سے ساکت یعنی راوی باقی آداب تو نقل کرتا ہے لیکن ان موقعوں پر رفع یدین ذکر نہیں کرتا۔ اگر غور کیا جائے تو یہ بھی ترک ہی کی دلیلیں بنتی ہیں۔ اس لئے کہ اَلسُّكُوْتُ فِي مَعَارِضِ الْبَيَانِ بَيَانٌ۔ اگر رفع یدین حضور صلی اللہ علیہ وسلم کرتے ہوتے تو راوی اس کو ضرور بیان کرتا۔ بیان نہ کرنا اور سکوت کرنا بظاہر دلیل ہے کہ ان دو جگہ رفع نہیں ہوتا تھا۔ اسی لئے سکوت اختیار کیا۔

اگر صرف پہلی دونوں قسموں کا تقابل کیا جائے تو قسم اوّل کی گنتی قسم ثانی کی حدیثوں کی گنتی سے زیادہ ہے۔ اسی لئے رفع یدین ثابت کرنیوالے حضرات یہ کہدیتے ہیں کہ رفع کی حدیثیں زیادہ ہیں ترک کی حدیثوں سے لیکن قسم ثالث کی حدیثیں بھی درحقیقت ترک ہی کی دلیلیں ہیں تو جب ان کو قسم ثانی کے ساتھ ملایا جائے گا تو ان کی تعداد رفع کی حدیثوں سے بڑھ جائے گی۔

اگر رفع کی حدیثیں زیادہ بھی ہوں تو یہ ترک کے پہلو کی کمزوری کی دلیل نہیں۔ بات یہ ہے کہ رفع ایک وجودی چیز ہے۔ اور ترک عدمی چیز ہے۔ وجودی چیز کو لوگ زیادہ نقل کرتے ہیں۔ عدمی کے نقل کی طرف کم ہی دھیان کیا جاتا ہے۔ مثلاً کسی نے ایک کام ایک مرتبہ کیا اور دس مرتبہ چھوڑا تو کرنا چونکہ وجودی چیز ہے اس لئے اِس ایک مرتبہ کرنے کے ناقل بیسیوں اٹھ کھڑے ہوں گے۔ اور دس دفعہ کا ترک چونکہ عدمی چیز ہے۔ اس لئے اس کے نقل کرنے کی طرف شاید ہی کسی ایک آدھ آدمی کو دھیان ہو۔ اس مثال

ہیں کیا آپ یہ کہہ سکتے ہیں کہ چونکہ کرنے کے ناقل زیادہ ہیں اور نہ کرنے کے ناقل ایک دو ہیں اس لئے کرنے کی تعداد زیادہ ہے اور نہ کرنے کی تعداد کم ہے۔ یقیناً آپ یہ سطحیت اختیار نہیں کر سکیں گے۔ بلکہ یہی کہیں گے کہ کرنا چونکہ وجودی تھا اس لئے ایک مرتبہ کو ہی کئی افراد نے نقل کر دیا اور نہ کرنا ایک سلبی چیز ہے اگرچہ یہ دس گنا ہوا لیکن اس کے نقل کی طرف توجہ نہ ہوئی اس کی سلبیت اور عدمیت کی وجہ سے بالکل یہی حال اس مسئلہ میں ہے کہ رفع یدین اگر ترک سے کم بھی کیا گیا ہو تب بھی رفع ہی کے ناقل زیادہ ہوں گے۔ لہٰذا ناقلین کی قلت اور کثرت کو دیکھ کر رفع کو ترجیح دے لینا حقیقت شناسی کے خلاف ہے البتہ اور وجوہ ترجیح اگر سامنے ہوں تو پیش کیجئے ہم بھی ترک کے وجوہ ترجیح پیش کریں گے۔ جدھر جی چاہے چلے جائیں۔

تنویر سادس رکوع کو جانے اور اٹھنے کے وقت رفع یدین کرنا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت ہے اس ثبوت میں کوئی نزاع اور اختلاف نہیں۔ اس کو ہم اور وہ سب ہی مانتے ہیں اختلاف ان دو جگہ دوام رفع یدین کا ہے کہ آیا ان دو جگہ رفع یدین کرنے پر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے وفات شریفہ تک دوام واستمرار کیا ہے یا نہیں وہ دوام کے مدعی ہیں اور ہم دوام ثابت مانتے ان دو جگہ ثبوت رفع یدین متفق علیہ بات ہے دوام رفع یدین ان دو جگہ میں یہ متنازع فیہ ہے اختلاف اور نزاع کے موقع پر اگر وہ ایسی روایتیں پیش کریں جن سے دو جگہ ثبوت رفع یدین ہوتا ہے تو یہ انکے کیلئے درست نہ ہوگا اس لئے کہ ثبوت رفع یدین تو ہم ان دو جگہوں میں خود مانتے ہیں بلکہ ان دو جگہ سے زائد کے قائل ہیں۔ ہمیں سمجھانے کیلئے کچھ ایسی روایتیں پیش کیجئے جو نقطہ نزاعیہ کو ثابت کریں یعنی جن سے دوام ثابت ہو اور ہمارے خلاف ان کی دلیلیں صرف وہی حدیثیں بن سکتی ہیں جو دوام رفع یدین کو ان جگہوں میں ثابت کریں اور ایسی اُن کے پاس ایک بھی صریح صحیح حدیث نہیں ہے۔ جتنی وہ پڑھ کے سُناتے ہیں وہ صرف ثبوت پر دال ہیں۔ اس میں تو اختلاف ہی کوئی نہیں وہ کہتے ہیں حدیثوں میں یہ لفظ ہیں کان یرفع یدیہ اذا رکع واذا رفع رأسہ من الرکوع۔ اس میں مضارع پر کان داخل ہے جو مفید استمرار ہے۔ اس سے ثابت ہوا کہ ان دو جگہ میں رفع یدین کرنے پر دوام اور استمرار ہوا ہے اس کا جواب یہ کہ مضارع پر کان کا داخل ہوا دوام واستمرار کو مستلزم نہیں، مضارع با کان کی دلالت استمرار پر صریح نہیں ہے۔ کتاب الطہارت میں حدیث گزر چکی ہے۔ کان یطوف علی نساءہ بغسل واحد۔ یطوف مضارع ہے۔ اس پر کان داخل ہے حالانکہ یہاں استمرار کا معنیٰ نہیں ہے۔

ایک رات میں تمام ازواج کی طرف گشت کرنا یہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا نہ دائمی معمول تھا نہ اکثری عمر میں ایک دو مرتبہ کا واقعہ ہے اور اس کو مضارع اور کان سے راوی نے تعبیر کیا ہے۔

اس لئے استمرار کی یہ دلیل غلط ہے۔ دوام کی کوئی صریح دلیل پیش کیجئے اس کی قدر کی جائے گی۔ لیکن یہ آپ سے نہیں ہو سکے گا۔ اس تقریر سے مغالطہ دور ہوگیا کہا جاتا ہے کہ رفع یدین کرنے والوں کی دلیلیں زیادہ ہیں یہ واقعہ کے خلاف ہے اور مغالطہ ہے۔ ثبوت رفع یدین کی حدیثوں کو اپنی دلیلیں سمجھ لیا۔ حالانکہ اسکا اختلافی مسئلہ سے کوئی تعلق ہی نہیں۔ آپ اُن حدیثوں کی گنتی کیجئے جو صحیح ہوں اور صراحتاً دوام پر دال ہوں۔

بعض اوقات دوام ثابت کرنے کے لئے ابن عمرؓ کی وہ روایت پیش کر دی جاتی ہے جس میں تکبیر تحریمہ اور رکوع سے اٹھتے اور جاتے وقت نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے رفع یدین کرنا مذکور ہے اس کے بعد یہ زیادتی بھی ہے فما زالت تلك صلاته حتى لقى الله[۱] لیکن یہ زیادتی انتہا درجہ کی ضعیف بلکہ موضوع ہے۔ اس کی سند میں عصمت بن محمد ایک راوی ہے۔ اس پر محدثین نے شدید جرح کی ہے۔ یحیٰی بن معین فرماتے ہیں "كذاب يضع الحديث"۔ عقیلی فرماتے ہیں يحدث بالبواطيل عن الثقات۔ ابن عدی فرماتے ہیں۔ کل حدیثه غیر محفوظ[۲] اس کی سند میں ایک اور راوی عبدالرحمٰن بن قریش ہے۔ اس پر بھی ائمہ رجال نے جرح کی ہے۔ بعض نے اسے متہم بالوضع قرار دیا ہے[۳]۔

تنویر سابع — ترکِ رفع یدین کے چند دلائل

بہت سی احادیث مرفوعہ اور آثار صحابہؓ سے ثابت ہے کہ رفع یدین صرف تکبیر تحریمہ کے وقت ہونا چاہیئے۔ بہت سے علماء نے ایسی احادیث کی تخریج تفصیل سے کر دی ہے۔ مثلاً علامہ زیلعی نے نصب الرایہ ص ۳۹۳ ج ۱ سے ص ۴۰۶ ج ۱ تک ایسی احادیث کی تخریج بھی کی ہے اور ان کی سندوں پر کئے گئے اعتراضات کے جوابات بھی دیئے ہیں اوجز المسالک ص ۲۰۵ ج ۱ سے ص ۲۰۸ ج ۱ تک اور بذل المجہود جلد ثانی کے ابتدائی صفحات میں ایسی حدیثیں کافی پیش کر دی گئی ہیں۔ نیل الفرقدین اور بسط الیدین بھی اس موضوع پر بے نظیر اور منصفانہ کتابیں ہیں۔ ایسے ہی اعلاء السنن ص ۴۳ ج ۳ تا ص ۶۷ ج ۳ کا مطالعہ

---

[۱] ذکره الزیلعی فی نصب الرایہ ناقلاً عن البیہقی (ص ۴۰۹، ۴۱۰ ج ۱)

[۲] دیکھئے میزان الاعتدال ص ۲۹۵ ج ۲ لسان المیزان ص ۱۷۰ ج ۴ تفصیل کے لئے ملاحظہ ہو حاشیہ نصب الرایہ ص ۴۰۹، ۴۱۰ ج ۱ [۳] میزان الاعتدال ص ۵۸۲ ج ۲ لسان المیزان ص ۴۲۵ ج ۳۔

بھی فنی اور فقہی حیثیت سے بہت مفید ثابت ہوگا. یہاں صرف برکت کے طور پر چند احادیث پیش کی جاتی ہیں۔

۱. جابر بن سمرہ کی حدیث مرفوع قال خرج علینا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فقال مالی اراکم رافعی ایدیکم کانہا اذناب خیل شمس اسکنوا فی الصلوٰۃ ؎ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس حدیث میں ہاتھ اٹھانے پر انکار فرمایا ہے پھر حکم دیا ہے نماز میں سکون اختیار کرنے کا. یہاں اس رفع یدین سے روکنا ہے جو نماز میں ہوتا ہے. اور وہ رکوع کو جانے اور رکوع سے اٹھنے کے وقت کا ہے. افتتاح کے وقت کا جو رفع یدین ہے یہ سکون فی الصلوٰۃ کے منافی نہیں ہے. یہ نماز کے ایک طرف میں ہے. فی الصلوٰۃ نہیں ہے. نیز وہ رفع مجمع علیہ ہے اسمیں کسی کو کلام ہی نہیں۔

بعض نے اس استدلال پر یہ اشکال پیش کیا ہے کہ اس حدیث میں اس رفع یدین سے روکنا مقصود نہیں جو رکوع کو جاتے اور رکوع سے اٹھتے وقت ہوتا ہے. بلکہ شروع شروع میں سلام پھیرنے کے وقت رفع یدین ہوتا تھا۔ اس سے روکنا مقصود ہے. اس کا جواب یہ ہے کہ واقعی سلام کے وقت رفع یدین ہوتا تھا. اور اس سے روک بھی دیا گیا ہے. لیکن اس سے روکنے کے لئے اور حدیثیں ہیں. یہ حدیث اس کے متعلق نہیں ہے. اس کی دلیل یہ ہے کہ اس میں لفظ ہیں اسکنوا فی الصلوٰۃ یہ لفظ بتلاتے ہیں کہ یہاں اس رفع سے روکنا ہے جو فی الصلوٰۃ ہوتا ہے اور سلام کے وقت والا رفع تو خارج الصلوٰۃ ہے یا فی طرف الصلوٰۃ ہے وہ سکون فی الصلوٰۃ کے منافی نہیں ہے ؎۲

؎۱. صحیح مسلم ص۱۸۱ ج۱۔

؎۲. نیز ہماری مستدل روایت کے لفظ یہ ہیں خرج علینا رسول اللہ علیہ وسلم فقال الخ اور سلام کے وقت رفع یدین والی حدیث اس طرح شروع ہوتی ہے قال صلیت مع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فکنا اذا سلمنا قلنا بایدینا الخ (مسلم ص۱۸۱ ج۱) دونوں حدیثوں کے سیاق سے یہ بات معلوم ہوتی ہے دونوں حدیثیں الگ الگ ہیں. پہلی حدیث اس وقت کی ہے جبکہ صحابہؓ اکیلے نماز پڑھ رہے تھے اور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم تشریف لے آئے اور دوسری حدیث اس وقت کی ہے جبکہ صحابہؓ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کیساتھ نماز باجماعت ادا کر رہے تھے. اس لئے دونوں حدیثوں کو ایک قرار دیکر پہلی حدیث کو بھی رفع عند السلام پر محمول کرنا درست نہیں (ملتقط من اعلاء السنن ص۴۴ ج۳، فتح الملہم ص۱۴ ج۲)

اگر علی سبیل التنزل تسلیم کرلیں کہ یہاں اسی رفع سے روکنا مقصود ہے۔ جو سلام کے وقت ہوتا تھا تو ہم کہیں گے کہ جب سلام کے وقت کے رفع کو سکون فی الصلوٰۃ کے منافی سمجھا گیا ہے تو رکوع کو جانے اور اٹھنے کے وقت کا رفع یدین بدرجۂ اولیٰ سکون فی الصلوٰۃ کے منافی ہوگا۔ تو اس کی ممانعت دلالۃ النص سے ثابت ہوئی۔ بہرکیف یہ ماننا پڑے گا کہ اس میں نماز کے اندر رفع یدین سے روکا گیا ہے۔ یہ قولی حدیث ہے جو صحت میں فعلی سے بڑھ کر ہے۔ اس استدلال پر اور دوسری حدیثوں سے استدلال پر جو اعتراضات کئے گئے ہیں اعلاء السنن ص۴۳ ج ۳ سے لے کر ص۴۷ تک دلائل بھی پیش کئے گئے ہیں۔ اور ان اعتراضات کے تفصیلی جوابات بھی دیئے گئے ہیں۔

۲۔ حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کی حدیث قال عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ الا اصلی بکم صلوٰۃ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فصلی فلم یرفع یدیہ الا فی اول مرۃ[1] رواہ الترمذی وقال ہذا حدیث حسن۔ الجوہر النقی میں یہ ارشاد فرمایا ہے کہ رجالہ رجال مسلم۔ حافظؒ نے التلخیص الحبیر[2] میں فرمایا ہے کہ ابن حزم نے اس حدیث کی تصحیح کی ہے۔ امام نسائی نے بھی اس حدیث کی تخریج کی ہے۔[3]

فائدہ۔ عبداللہ بن مسعودؓ کی حدیث رفع یدین کے بارہ میں دو قسم کی ہے۔ ایک یہ کہ عبداللہ بن مسعودؓ نے خود فعل کرکے دکھایا یعنی نماز پڑھ کے دکھائی۔ اور فرمادیا کہ حضور کی نماز بھی ایسی ہی ہوتی تھی۔ جیساکہ ترمذی اور نسائی کے حوالہ سے اوپر پیش کیا جاچکا ہے۔ یہ حدیث ثابت ہے۔ عبداللہ بن مسعودؓ کی اس مضمون کی ایک اور حدیث بھی ہے جس میں ابن مسعودؓ کا اپنا عمل نہیں بیان کیا گیا بلکہ اپنی زبان سے یہ حضور کے فعل کو نقل کررہے ہیں۔ اس کے الفاظ یوں ہیں: ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم لم یرفع یدیہ الا فی اول مرۃ۔ اس حدیث کے ثبوت پر محدثین کو اعتراض ہے۔ عبداللہ بن مبارک وغیرہ حضرات سے منقول ہے کہ وہ کہتے ہیں کہ لم یثبت حدیث ابن مسعود اس سے مراد دوسری حدیث ہے۔ پہلی کے ثبوت کا وہ انکار نہیں کرتے۔ چنانچہ عبداللہ بن مبارک کے الفاظ

---

[1] جامع ترمذی ص ۵۹ ج ۱ سنن ابی داؤد ص ۱۰۹ ج ۱ رواہ احمد و ابوداؤد والترمذی من حدیث عاصم بن کلیب عن عبد الرحمن بن الاسود عن علقمۃ عن ابن مسعود رواہ ابن عدی والدارقطنی والبیہقی من حدیث محمد بن جابر عن حماد بن ابی سلیمان عن ابراہیم عن علقمۃ عن ابن مسعود الخ (التلخیص الحبیر ص ۲۲۲ ج ۱)

[2] اعلاء السنن ص ۴۵ ج ۳ [3] ص ۲۲۲ ج ۱ [4] ص ۱۵۸ ج ۱۔

میں غور کرنے سے یہ بات سمجھ میں آسکتی ہے۔ عبداللہ بن مبارک کے لفظ یہ ہیں۔ لم یثبت حدیث ابن مسعودؓ ان النبیؐ صلی اللہ علیہ وسلم لم یرفع یدیہ الا فی اول مرۃ[1] معلوم ہوا ابن مبارک دوسری حدیث کو غیر ثابت کہہ رہے ہیں، پہلی حدیث کو نہیں۔ اور پہلی حدیث کا عبداللہ بن مبارک انکار بھی نہیں کر سکتے اس لئے کہ نسائی نے "ترك ذلك" کا عنوان قائم کرکے اسی حدیث کی تخریج کی ہے۔ جس کے راوی خود عبداللہ بن مبارک ہیں سند یہ ہے۔ اخبرنا سوید بن نصر ثنا عبد اللہ بن المبارک عن سفیان عن عاصم بن کلیب عن عبد الرحمن عن الاسود عن علقمۃ عن عبد اللہ قال الا اخبرکم بصلوٰۃ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال فقام فرفع یدیہ اول مرۃ ثم لم یعد۔ آپ جانتے ہیں کہ نسائی نے التزام صحت کیا ہوا ہے۔ اگر کسی حدیث میں علت ہوتی ہے۔ تو ظاہر کر دیتے ہیں۔ عبداللہ بن مبارک جس کی تحدیث خود کر رہے ہیں اس کو غیر ثابت کیسے کہہ سکتے ہیں۔ معلوم ہوا کہ پہلی حدیث ثابت ہے اور دوسری غیر ثابت ہے۔

۳۔ امام ابو حنیفہ اور امام اوزاعی کا اس مسئلہ میں مناظرہ ہوا تھا۔ امام ابو حنیفہ نے یہ حدیث سند کے ساتھ پیش کی تھی۔ قال حدثنا حماد عن ابراھیم عن علقمۃ والاسود عن ابن مسعودؓ ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کان لا یرفع یدیہ الا عند افتتاح الصلوٰۃ ولا یعود لشیٔ من ذلك[2] اس سند میں امام ابو حنیفہ سے لے کر حضرت ابن مسعودؓ تک کوئی راوی ایسا نہیں جس میں کلام کرنے کی گنجائش ہو۔

۴۔ حضرت براء بن عازب کی حدیث کان النبی صلی اللہ علیہ وسلم اذا کبر للافتتاح رفع یدیہ حتی تکون ابہاماہ قریبا من شحمتی اذنیہ ثم لا یعود[3] حاصل یہ ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم تکبیر تحریمہ کے وقت کانوں کی لو تک ہاتھ اٹھاتے تھے اس کے بعد نہیں اٹھاتے تھے۔ اس کی تخریج امام طحاوی امام ابو داؤد اور ابن ابی شیبہ نے مختلف طرق سے کی ہے۔ امام ابو داؤد نے بعض طرق میں کلام بھی کیا ہے جس کے علماء نے جوابات دیئے ہیں[4]

---

[1] ترمذی ص ۵۹ ج ۱۔

[2] جامع مسانید الامام الاعظم ص ۳۵۲ و ۳۵۵ ج ۱۔ اس پر تفصیلی کلام کے لئے ملاحظہ ہو۔ اعلاء السنن ص ۵۸، ۵۹ ج ۳۔ [3] ابو داؤد (ص ۱۰۹ ج ۱) طحاوی (ص ۱۶۲ ج ۱) ابن ابی شیبہ (ص ۲۳۶ ج ۱) [4] دیکھئے بذل المجہود ص ۸۰، ج ۲۔

۵۔ حضرت ابن عباسؓ کی حدیث قال النبی صلی اللہ علیہ وسلم لا ترفع الایدی الا فی سبع مواطن (الحدیث) یعنی ہاتھ صرف سات جگہوں میں اٹھائے جانے چاہئیں ان سات جگہوں میں افتتاح صلوٰۃ کا ذکر تو ہے رکوع کو جانے اور اٹھنے کا کوئی ذکر نہیں۔ طبرانی نے یہ حدیث مرفوعاً نقل کی ہے ابن ابی شیبہ نے موقوفاً اور بزار نے ابن عباس اور ابن عمر دونوں سے یہ حدیث مرفوعاً و موقوفاً تخریج کی ہے بیہقی اور حاکم نے دونوں سے مرفوعاً اس کی تخریج کی ہے۔ تفصیل نصب[1] الرایہ میں ملاحظہ فرمائیں۔

۶۔ بیہقی نے اپنی سند سے حضرت ابن مسعود کا یہ اثر نقل کیا ہے "قال صلیت مع النبی صلی اللہ علیہ وسلم وابی بکر وعمر فلم یرفعوا أیدیھم الا عند افتتاح الصلوٰۃ[2]"۔ (حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ تعالیٰ عنہ فرماتے ہیں کہ میں نے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم اور ابوبکر و عمر کے پیچھے نمازیں پڑھی ہیں۔ یہ سب تکبیر تحریمہ کے علاوہ کہیں بھی ہاتھ نہیں اٹھاتے تھے)

۷۔ طحاوی شریف میں حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا اثر عن الاسود قال رأیت عمر بن الخطاب یرفع یدیہ فی اول تکبیرۃ ثم لا یعود[3]۔ حافظ نے الدرایہ[4] میں فرمایا ہے۔ کہ "رجالہ ثقات" (اسود تابعی فرماتے ہیں کہ میں نے حضرت عمر کو دیکھا کہ وہ صرف تکبیر تحریمہ کے وقت ہاتھ اٹھاتے تھے پھر نہیں اٹھاتے تھے۔

۸۔ طحاوی شریف میں حضرت علیؓ کا اثر ان علیاً کان یرفع یدیہ فی اول تکبیرۃ من الصلوٰۃ ثم لا یرفع بعدُ[5] حافظ نے الدرایہ[6] میں فرمایا ہے۔ "رجالہ ثقات"۔ حافظ عینی نے عمدۃ القاری[7] میں فرمایا ہے کہ اس حدیث کی سند شرط مسلم پر ہے۔ (مطلب یہ ہے کہ حضرت علی تکبیر تحریمہ کے وقت ہاتھ اٹھاتے تھے اس کے بعد نہیں اٹھاتے تھے۔

---

[1] از ص ۳۸۹ ج ۱ تا ۳۹۲ ج ۱

[2] رواہ ابن عدی والدارقطنی والبیہقی (التلخیص الحبیر ص ۲۲۲ ج ۱)

[3] طحاوی (ص ۱۶۴ ج ۱) ابن ابی شیبہ (ص ۲۲۷ ج ۱)

[4] ص ۸۵۰

[5] طحاوی (ص ۱۶۳ ج ۱) ابن ابی شیبہ (ص ۲۳۶ ج ۱) موطا امام محمد ص ۸۸، ۹۰

[6] ص ۸۴

[7] ص ۲۷۴ ج ۵ [8] ص ۲۷۴ ج ۵

۹۔ ابوبکر بن ابی شیبہ نے اپنے مصنف[1] میں حدیث نقل کی ہے کان اصحاب عبد اللہ واصحاب علیؓ لا یرفعون ایدیھم الا فی افتتاح الصلوٰۃ (یعنی حضرت عبد اللہ بن مسعود اور حضرت علی کے تلامذہ صرف تکبیر تحریمہ کے وقت ہی ہاتھ اٹھاتے تھے) صاحب الجوہر النقی فرماتے ہیں۔ ھذا ایضاً سند صحیح جلیل[2]

۱۰۔ عن مجاھد قال صلیت خلف ابن عمرؓ فلم یکن یرفع یدیہ الا فی التکبیرۃ الاولیٰ من الصلوٰۃ[3] اس کی تخریج امام طحاوی نے اور ابوبکر بن شیبہ نے اپنے مصنفہ نے میں امام بیہقی نے کتاب المعرفۃ میں کی ہے۔ اس کی سند صحیح ہے (مجاہدؒ تابعی فرماتے ہیں کہ میں نے عبد اللہ بن عمرؓ کے پیچھے نماز پڑھی ہے۔ وہ نماز میں تکبیر تحریمہ کے علاوہ کہیں ہاتھ نہیں اٹھاتے تھے)

۱۱۔ امام محمدؒ نے اپنے موطا میں عبد العزیز بن حکیم کا اثر نقل کیا ہے۔ قال رأیت ابن عمرؓ یرفع یدیہ حذاء اذنیہ فی اول تکبیرۃ افتتاح الصلوٰۃ ولم یرفعھما فی ماسوی ذلک[4]

تنویرِ ثامن | حدیث ابن عمرؓ پر عمل کرنے سے چند اعذار۔

رفع یدین کو نقل کرنیوالے صحابہؓ میں سے سب سے زیادہ پیش پیش حضرت عبد اللہ بن عمرؓ ہیں انہی کی حدیثیں اس سلسلہ میں زیادہ اہمیت رکھتی ہیں۔ اس حدیث پر عمل کرنے میں کچھ علمی موانع اور مشکلات ہیں جن پر نظر کرلینا مناسب ہے۔ ایک بات تو یہ کہ فقہ مالکی کا زیادہ تر دار و مدار عبد اللہ بن عمر کی روایات پر ہوتا ہے اور رکوع کو جانے اور اٹھتے وقت رفع یدین کرنا عبد اللہ بن عمرؓ بڑی شدّ و مد کے ساتھ نقل کررہے ہیں۔ اسانید کثیرہ صحیحہ سے ان کی یہ نقل مرفوع ثابت ہے۔ اس کے باوجود امام مالک کا مختار اس کے خلاف ہے اور وہ اس لئے خلاف ہے کہ عمل اہل مدینہ اس کے خلاف تھا۔ امام مالک کے مختار کا اور عمل اہل مدینہ کا روایت ابن عمرؓ کے خلاف ہونا نظر انداز کرنے کے قابل چیز نہیں ہے۔ دوسری بات یہ کہ ابن ابی شیبہ اور طحاوی نے بطریق مجاہد ابن عمرؓ کا اثر نقل کیا ہے ترک رفع یدین کا۔ تیسری بات یہ ہے کہ رفع یدین کے بارہ میں ابن عمرؓ سے روایات مختلف قسم کی ہیں۔

---

[1] ص ۲۲۶ ج ۱۔ [2] الجوہر النقی بذیل السنن الکبریٰ للبیہقی ص ۷۹ ج ۲۔
[3] طحاوی (ص ۱۶۳ ج ۱) ابن ابی شیبہ (ص ۲۳۷ ج ۱) آثار السنن (ص ۱۳۸) و راجع اعلاء السنن ص ۵۰، ۵۱ ج ۳) [4] موطا امام محمد ص ۹۰

جو کتب حدیث میں موجود ہیں۔ یہاں صرف اُن روایات کی قسموں کی فہرست پیش کی جاتی ہے قسم اوّل ابن عمرؓ کی وہ روایتیں ہیں جن میں صرف تکبیر افتتاح کے وقت رفع یدین نقل کیا ہے [1]۔ قسم ثانی ابن عمرؓ کی وہ روایتیں ہیں جن میں دو جگہ رفع یدین کا ذکر ہے افتتاح کے وقت اور رکوع سے اُٹھتے وقت [2]۔ قسم ثالث ابن عمرؓ کی وہ روایتیں جن میں تین جگہ کے علاوہ چوتھی جگہ بھی رفع یدین کا ذکر ہے۔ افتتاح کے وقت رکوع کو جاتے وقت رکوع سے اُٹھتے وقت [3]۔ قسم رابع ابن عمرؓ کی وہ روایتیں جن میں ان تین جگہ کے علاوہ چوتھی جگہ بھی رفع یدین کا ذکر ہے یعنی بعد الرکعتین [4]۔ قسم خامس جن میں پہلی جگہوں کے علاوہ پانچویں جگہ بھی ذکر ہے یعنی بین السجدتین [5]۔ قسم سادس جن میں ہر خفض اور رفع اور ہر انتقال اور ہر قیام وقعود کے وقت رفع یدین کا ذکر ہے [6]۔ حضرت عبداللہ بن عمرؓ کی روایات اس سلسلہ میں چھ قسم کی ہو گئیں اتنا شدید اضطراب کیا استدلال پیدا کرنے میں تامل پیدا نہیں کرتا۔

تنویر تاسع — وجوہ ترجیح ترک رفع یدین۔

پہلے بتایا جا چکا ہے کہ رکوع کو جاتے اور رکوع سے اُٹھتے وقت رفع یدین کرنا اور نہ کرنا دونوں باتیں حدیث سے ثابت ہیں۔ کسی کے ثبوت کا انکار نہیں کیا جا سکتا۔ حنفیہ نے ترک رفع والی احادیث کو ترجیح دی ہے وجوہ ترجیح کئی ہیں مثلاً

۱۔ حنفیہ کا معمول یہ ہے کہ جب ایک مسئلہ میں مختلف حدیثیں وارد ہوں تو اس جانب کو ترجیح دیتے ہیں جو اوفق بالقرآن ہو۔ ترک رفع کی حدیثیں اوفق بالقرآن ہیں۔ قرآن میں ہے۔ وقوموا للہ قانتین کی ایک تفسیر ساکنین ہے یعنی نماز میں سکون سے کھڑے ہوا کرو۔ ظاہر ہے کہ سکون زیادہ ترک رفع میں ہے۔ یہ بات یاد رہے۔ کہ یہ ہم نے دلیل پیش نہیں کی بلکہ وجہ ترجیح پیش کی ہے۔ اسی

---

[1] کما فی المدونۃ الکبریٰ عن مالک (معارف السنن ص ۴۷۳ ج ۲) واخرجہ البیہقی فی الخلافیات ونقل عن الحاکم انہ باطل موضوع (نصب الرایہ ص ۴۰۴ ج ۱) [2] مؤطا امام مالک (ص ۹ ۶۰) [3] جیسا کہ مشکوٰۃ کی فصل اوّل کی زیر بحث روایت میں ہے۔ [4] صحیح البخاری ص ۱۰۲ ج ۱ [5] جزء رفع الیدین للبخاری (کذا فی معارف السنن ص ۴۰۴ ج ۲) [6] رواہ الطحاوی فی مشکلہ ولفظہ کان یرفع یدیہ فی کل خفض ورفع ورکوع وسجود وقیام وقعود وبین السجدتین ویذکر ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم کان یفعل ذلک۔ (فتح الباری ص ۲۲۳ ج ۲) وراجع ایضاً (اعلاء السنن ص ۲۶ ج ۳) فانہ بین ان رجالہ ثقات وما ادعاہ الحافظ من کون ھذہ الروایۃ شاذۃ غیر صحیح۔

حیثیت سے اس میں غور کرنا چاہیے۔

۲۔ امام طحاویؒ نے اپنی عادت کے مطابق یہاں وجہ نظر پیش فرمائی ہے۔ ان کی نظر کا حاصل یہ ہے کہ تکبیر افتتاح کے ساتھ رفع یدین سب کے نزدیک سنت ہے۔ اور تکبیر سجود کے ساتھ رفع یدین کا ترک سب کے ہاں سنت ہے۔ اختلاف دو جگہ ہے۔ تکبیر رکوع کے وقت اور تسمیع کے وقت۔ اس کا فیصلہ یوں کرنا چاہیے کہ اگر تکبیر رکوع کی مناسبت تکبیر افتتاح سے زیادہ ہے تو اس کے ساتھ ملا دیا جائے۔ اگر تکبیر رکوع کی مشابہت تکبیر سجود سے زیادہ ہے تو اس کے ساتھ ملانا چاہیے۔ ظاہر ہے کہ تکبیر رکوع کو تکبیر سجود سے مناسبت ہے۔ کیونکہ دونوں سنت ہیں۔ تکبیر افتتاح سے اتنی مشابہت نہیں وہ فرض ہے۔ اس لیے اس کو تکبیر سجود کے ساتھ ملحق کرنا چاہیے۔ جیسے تکبیر سجود کے ساتھ رفع یدین نہیں تکبیر رکوع کے ساتھ بھی نہ ہونا چاہیے۔

۳۔ اختلاف صرف دو جگہ ہے۔ رکوع کو جانے اور رکوع سے اٹھنے کے وقت۔ حالانکہ رفع یدین اور جگہوں میں بھی ثابت ہے۔ مثلاً سجدہ کے وقت، بین السجدتین، بعد الرکعتین، عند کل تکبیرۃ۔ حالانکہ یہاں کوئی بھی رفع کا قائل نہیں۔ معلوم ہوا کہ اس باب میں فی الجملہ سب نے نسخ تسلیم کر لیا۔ اختلاف صرف اتنا رہ گیا کہ ان دو جگہ بھی نسخ ہوا ہے یا نہیں؟ احتیاط کا تقاضا یہ ہے کہ یقینی مقدار پر عمل کر لیا جائے۔ اور یقینی اور اتفاقی جگہ صرف ایک ہے۔ عند افتتاح الصلوۃ لہٰذا اسی جگہ رفع یدین کرنا بہتر ہے۔

۴۔ رفع یدین کی حدیثیں بظاہر مختلف ہیں کئی قسم کی حدیثیں ہیں۔ (۱) بعض سے صرف ایک جگہ رفع ثابت ہے۔ یعنی تکبیر افتتاح کے وقت۔ (۲) بعض میں صرف دو جگہ رفع ہے۔ تکبیر افتتاح اور رکوع کو جانے کے وقت۔ (۳) بعض میں تین جگہ رفع یدین ہے۔ دو پہلی اور ایک رکوع سے اٹھنے کے وقت۔ (۴) بعض روایات میں چار جگہ رفع یدین آرہا ہے۔ تین پہلی اور چوتھی بین السجدتین (۵) بعض میں پانچ جگہ رفع یدین کا ذکر ہے۔ چار پہلی اور بعد الرکعتین۔ (۶) بعض روایات میں ہر خفض و رفع یعنی ہر تکبیر کے وقت یدین ثابت ہے جیسا کہ ابن ماجہ کی روایت گزر چکی ہے لیکن ان سب جگہ کرتا کوئی نہیں۔ تو نسخ ضرور ہوا۔ نسخ کی ترتیب کیا ہوئی ہے۔ ایک سے کثرت کی طرف یا کثرت سے ایک کی طرف۔ احتمال دونوں تبدیلوں کا ہے اگر نسخ ہوا ہے قلت سے کثرت کی طرف تو ہر جگہ رفع یدین مسنون ہونا چاہیے لیکن اس کا قائل کوئی نہیں اب دوسرا احتمال متعین ہو گیا کہ پہلے زیادہ جگہ ہوتا تھا پھر کم ہوتا ہوتا ایک رہ گیا درمیان میں تین پر ٹھہر جانا یہ کسی ترتیب کے مطابق نہیں ہے۔ اس لیے متعین ہو گیا کہ پہلے زیادہ جگہ ہوتا رہا پھر ایک جگہ رہ گیا۔

۵. اس مسئلہ میں اختلافِ روایات کے پیشِ نظر اتنا تو ماننا پڑتا ہے کہ رفع یدین کے بارہ میں تغیرات ہوتے رہے ہیں۔ جتنے دوسرے تغیرات نماز میں ہوئے ہیں وہ حرکت سے سکون کی طرف ہوئے ہیں۔ مثلاً پہلے نماز میں چلنے کی گنجائش تھی پھر تبدیلی ہوگئی۔ یا پہلے نماز میں کلام کی اجازت تھی پھر ترک کلام کا حکم ملا۔ ظاہر ہے کہ کلام حرکت ہے اور ترک کلام سکون ہے۔ نظائر کو دیکھنے سے اتنی بات واضح ہو جاتی ہے کہ تغیرات حرکت سے سکون کی طرف ہوتے رہے ہیں۔ اس پر قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ یہاں بھی تغیر حرکت سے سکون کی طرف ہوا ہو۔

۶. آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے اس مسئلہ میں جو فعلی روایات ہیں وہ بظاہر متعارض ہیں۔ لیکن قولی روایات سالم عن المعارضت ہیں۔ لہٰذا انہی پر عمل ہونا چاہیئے۔ اور قولی روایتیں ترک کا تقاضا کرتی ہیں۔ صحیح مسلم میں جابر بن سمرۃ کی حدیث ہے۔ "مالی اریکم رافعی ایدیکم کانها اذناب خیل شمس اسکنوا فی الصلوٰۃ"

۷. ترک رفع کے راوی کا اپنا بھی ہمیشہ ترک کا رہا ہے۔ بخلاف رفع یدین کے راوی کے کہ ان کا عمل کبھی ایک جگہ رفع یدین کا بھی ہوا ہے۔ طحاوی اور ابن ابی شیبہ نے اپنی سند سے بطریق مجاہد نقل کیا ہے کہ حضرت ابن عمرؓ نے صرف ایک جگہ رفع یدین کیا۔ اس سے معلوم ہوا کہ ان کو تحقیق ہوگئی کہ دوسری تیسری جگہ منسوخ ہے تبھی عمل اپنی روایت کے خلاف کیا۔

۸. ترک رفع یدین کے راوی فقیہ زیادہ ہیں۔ تفقہ رواۃ بھی ترجیح کی ایک مستقل وجہ[1] ہے۔ صحابہؓ میں ترک رفع کے راوی ابن مسعودؓ ہیں۔ اور رفع کے بڑے راوی ابن عمرؓ ہیں۔ ابن مسعودؓ تفقہ میں ان سے بڑھ کر ہیں۔ تابعین میں ترک رفع کے بڑے راوی علقمہ اور اسود وغیرہ ہیں۔ اور رفع کے راوی نافع ہیں۔ علقمہ اور اسود تفقہ میں نافع سے بہت بڑھ کر ہیں۔ اسی لئے بھی ماننا پڑے گا کہ ترکِ رفع کا پہلو راجح ہے۔

---

[1] وقد قال الاعمش: حديث يتداوله الفقهاء خير من حديث يتداوله الشيوخ (تدريب الراوی ص ۴۴ ج ۱) و مثله روی الحاكم في معرفة علوم الحديث عن وكيع (مقدمة اعلاء السنن ص ۱۸۱ ج ۱) قال الحازمی: الوجه الثالث و العشرون من وجوه الترجيح أن يكون رواة أحد الحديثين مع تساويهم في الحفظ والاتقان فقهاء عارفين باجتناء الاحكام من مثمرات الالفاظ فالاسترواح الى حديث الفقهاء اولىٰ (مقدمه اعلاء السنن ۱۸۱ ج ۱) قال السيوطی: ثالثها — ای من وجوه الترجيح بحال الراوی — فقه الراوی سواء كان الحديث مرويا بالمعنى أو اللفظ الخ (تدريب الراوی ص ۱۹۸ ج ۲) و راجع للتفصيل مقدمة اعلاء السنن (ص ۱۸۱ و ۱۸۲ ج ۱)

۹. ترک رفع کے ناقلین حضرات اولوالاحلام والنہی ہیں۔ یہ صف اوّل میں امام کے قریب کھڑے ہوتے تھے اس لئے وہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے فعل کو اچھی طرح سے معلوم کر سکتے تھے۔ بخلاف ناقلین رفع کے جن میں بڑے ناقل عبداللہ بن عمرؓ ہیں۔ یہ نوعمر تھے ان کا مقام پچھلی صف میں تھا۔ اس لئے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی نماز کو دیکھنے پر اتنے قادر نہ تھے جتنے پہلے لوگ اس لئے بھی ان حضرات کی روایات کو ترجیح ہونی چاہیئے۔

۱۰. نماز میں جتنے اذکار بھی متعین ہیں۔ وہ کسی نہ کسی عمل کے ساتھ مقرر کئے گئے ہیں۔ مثلاً رکوع کو جانا عمل تھا اس کے ساتھ تکبیر ہے۔ رکوع سے اٹھنا عمل ہے اس کے ساتھ تسمیع ہے۔ پھر سجدہ کو جانا عمل ہے اس کے ساتھ تکبیر ہے۔ سارے ذکر کسی نہ کسی عمل کے ساتھ ہیں۔ لیکن شروع اور آخر میں کوئی اور عمل تھا نہیں۔ اس لئے شریعت نے دو عمل مقرر کئے ہیں۔ شروع میں رفع یدین آخر میں تحویل وجہ۔ درمیان میں تو پہلے ہی عمل موجود تھے رفع یدین کے عمل کے اضافہ کی ضرورت نہیں۔ اس لئے درمیان میں کہیں رفع یدین نہ ہونا چاہیئے۔

۱۱. شروع اور آخر میں جو ذکر مقرر ہیں۔ وہ دونوں مقرون بالعمل ہیں۔ طرفین دونوں ایک طریقے پر ہیں درمیان والے اذکار بھی ایک طرز پر ہونے چاہئیں یا تو سب مقرون بالعمل ہوں۔ یا سب مجرد ہوں۔ ظاہر ہے کہ اکثر اذکار مجرد ہی ہیں یعنی ان کے ساتھ رفع یدین کا عمل نہیں۔ پھر یہی مناسب ہے کہ رکوع جاتے اور اٹھتے وقت بھی ذکر مجرد ہی ہو۔ تاکہ درمیانی اذکار ایک طرز پر ہو جائیں۔ جیساکہ طرفین ایک طرز پر تھے

عنہ أنہ رای النبی صلی اللہ علیہ وسلم یصلی فإذا کان فی وتر من صلوتہ لم ینہض حتی یستوی قاعدًا صـ۷۔

نماز کی پہلی اور تیسری رکعت سے اٹھنے کے دو طریقے ہیں ایک النہوض علی صدور القدمین یعنی دونوں پاؤں پر دباؤ ڈال کر سیدھا کھڑا ہو جائے بیٹھے نہیں۔ دوسرا یہ کہ جلسۂ استراحت کر کے اٹھے یعنی معمولی سا بیٹھ کر پھر اٹھے۔ اس پر تو سب کا اتفاق ہے کہ دونوں طریقے جائز ہیں۔ اختلاف اس میں ہوا ہے کہ ان دونوں میں اولیٰ کون سا ہے۔ امام شافعیؒ کے نزدیک جلسۂ استراحت کر کے اٹھنا افضل ہے۔ امام ابوحنیفہ امام مالک امام احمد اور جمہور سلف کے نزدیک نہوض علی صدور القدمین افضل[1] ہے۔ امام شافعی کی دلیل زیر بحث حدیث ہے اس میں یہ ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم طاق رکعت سے

---

[1] تفصیل مذاہب کے لئے ملاحظہ ہو معارف السنن ص ۴۷، ۵۰ ج ۳

اٹھنے لگتے تو پہلے سیدھے بیٹھ جاتے پھر اٹھتے۔ جمہور کی دلیل ترمذیؒ میں حضرت ابوہریرہؓ کی حدیث ہے کان النبی صلی اللہ علیہ وسلم ینھض فی الصلوۃ علی صدور قدمیہ۔

امام ترمذیؒ یہ حدیث ذکر کرنے کے بعد فرماتے ہیں۔

علیہ العمل عند اہل العلم یختارون ان ینھض الرجل فی الصلوۃ علی صدور قدمیہ اس میں " عند اھل العلم " کی تعبیر سے معلوم ہوا کہ اس طرف اہلِ علم کی اتنی اکثریت ہے کہ دوسری طرف والے گویا شمار کے قابل ہی نہیں۔

زیرِ بحث حدیث جمہور کے نزدیک یا تو بیانِ جواز پر محمول ہے یا عذر پر یعنی کبھی ضعف یا بیماری کی وجہ سے سیدھا کھڑا ہونا مشکل ہوتا ہے ایسے موقعہ پر نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم جلسہ استراحت کر کے اٹھے ہیں۔

عن وائل بن حجر انہ رأی النبی صلی اللہ علیہ وسلم رفع یدیہ حین دخل فی الصلوۃ کبر ثم التحف بثوبہ ثم وضع یدہ الیمنی علی الیسری الخ ص۵

نماز میں ہاتھ باندھنے کے مسائل

نماز میں قیام کی حالت میں ہاتھ باندھنے کے متعلق تین مسئلے اختلافی ہیں۔

مسئلہ اولیٰ حالتِ قیام میں ہاتھ باندھنا مسنون ہے یا ہاتھ چھوڑ کر کھڑے ہونا۔ امام ابوحنیفہ امام شافعی امام احمد اور جمہور سلف کا مذہب یہ ہے کہ وضع یدین سُنّت ہے۔ یعنی نماز میں ہاتھ باندھ کر کھڑے ہونا چاہیئے۔ امام مالک کا قول مشہور یہ ہے کہ ارسالِ یدین سُنّت ہے۔ نماز کے بارہ میں اکثر روایات میں وضع یدین آرہا ہے۔ مثلاً وائل بن حجرؓ کی زیرِ بحث حدیث بحوالہ مسلم ایسے ہی اس کے بعد سہل بن سعد کی روایت ہے بحوالہ بخاری کان الناس یؤمرون ان یضع الرجل الید الیمنیٰ علی ذراعہ الیسریٰ فی الصلوۃ۔ ایسے ہی فصل ثانی میں حدیث ہے عن قبیصۃ بن ھلب عن ابیہ قال کان رسول اللہ علیہ وسلم یؤمنا فیأخذ شمالہ بیمینہ رواہ الترمذی وابن ماجۃ۔

مسئلہ ثانیہ نماز میں ہاتھ کہاں باندھنے چاہئیں[2] اس میں امام ابوحنیفہ سفیان ثوری کا مذہب اور امام احمد کی روایتِ مشہورہ یہ ہے کہ ہاتھ ناف کے

---

[1] مذاہب از اوجز المسالک ص ۲۱۷ ج ۱ مع اختصار۔ [2] مذاہب از معارف السنن ص ۴۲۶ ج ۲

نیچے باندھنے چاہئیں امام شافعیؒ کا مذہب اور امام احمدؒ کی ایک روایت یہ ہے کہ سینے کے نیچے باندھنے چاہئیں امام مالک رحمۃ اللہ علیہ سے بھی ایک روایت اسی طرح ہے۔ امام احمد کی ایک روایت تخییر کی بھی ہے۔ یعنی چاہے ناف کے نیچے باندھ لو۔ یا سینے کے نیچے امام شافعی کی روایت نادرہ سینے کے اوپر باندھنے کی بھی ہے۔ لیکن سینے کے اوپر ہاتھ باندھنا کسی کا مذہب نہیں ہے ائمہ کا یہ اختلاف بھی جواز عدم جواز میں نہیں بلکہ صرف اولویت و افضلیت میں اختلاف ہے

حنفیہ کی دلیل حضرت علیؓ کی حدیث ہے۔ من السنۃ وضع الکف علی الکف فی الصلوٰۃ تحت السرۃ۔ اس کی تخریج امام ابو داؤد نے کی ہے[1] اور یہ اصول ہے کہ اگر کوئی صحابیؓ کسی کام کو سُنت کہدے تو وہ مرفوع کے حکم میں ہوتا ہے ایسے ابن ابی شیبہ نے حضرت وائل بن حجر کی حدیث نقل کی ہے۔ رائیت النبی صلی اللہ علیہ وسلم وضع یمینہ علی شمالہ تحت السرۃ ایسے ہی بہت سے آثار موقوفہ بھی حنفیہ کی تائید کرتے ہیں۔

جن روایات میں فوق السرہ یا فوق الصدر ہاتھ باندھنے کا ذکر ہے وہ حنفیہ کے نزدیک بیان جواز پر محمول ہیں۔ یہ بات بھی ذہن میں رہے کہ اس مسئلہ ایسی صحیح حدیث کسی کے پاس بھی نہیں جس میں کسی قسم کے کلام کی گنجائش نہ ہو۔ دونوں طرف کی حدیثوں میں کلام کی گئی ہے۔ لیکن حنفیہ کی حدیث میں کلام نسبتہً کم ہے۔

مسئلہ ثالثہ ہاتھ باندھنے کی کیفیت کیا ہونی چاہیئے۔ اس میں خود مشائخ حنفیہ کا بھی اختلاف ہے۔ بہتر طریقہ یہ ہے کہ دائیں ہاتھ کی ہتھیلی کو بائیں ہاتھ کی پشت پر رکھا جائے اور خنصر اور ابہام کا حلقہ بنالیا جائے اور باقی تین انگلیاں بائیں کلائی پر رکھ لی جائیں۔ یہ طریقہ اس لئے پسند ہے کہ اس میں تمام روایات پر عمل ہوجاتا ہے۔ اس مسئلہ میں حدیثیں تین قسم کی ہیں بعض میں دائیں ہاتھ کو بائیں ہاتھ میں رکھنے کا ذکر ہے۔ جیسا کہ وائل بن حجر کی زیر بحث حدیث میں ہے۔ بعض روایات میں بائیں کو دائیں سے پکڑنے کا ذکر ہے جیسے فصل ثانی میں قبیصۃ ابن ھلب عن ابیہ کی روایت میں ہے بعض روایات میں دائیں ہاتھ کو بائیں بازو پر رکھنے کا امر ہے۔ جیسے سہل بن سعد کی روایت۔ اس طریقہ کے مطابق جب دائیں ہتھیلی کو بائیں ہاتھ پر رکھا تو پہلی قسم کی حدیثوں پر عمل ہوگیا۔ جب خنصر اور ابہام

---

[1] سنن ابی داؤد مع بذل المجہود ص ۲۲ ج ۲۔ یہ حدیث ابن الاعرابی کے نسخہ میں ہے۔

[2] تفصیل دیکھیے اعلاء السنن ص ۱۷۰، ۱۷۲، ج ۲ و آثار السنن ص ۹۰۔ ۹۱۔

کا حلقہ بنالیا گیا تو دوسری قسم کی روایات پر عمل ہوگیا۔ جب تین انگلیوں کو بائیں بازو پر رکھا تو تیسری قسم کی روایات پر عمل ہوگیا۔

عن جابر قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم افضل الصلوٰۃ طول القنوت ص۲۶
قنوت کے کئی معنی آتے ہیں مثلاً خشوع، سکوت، طاعت اور قیام، یہاں قنوت سے مراد قیام ہی ہے۔ ابوداؤد کی ایک حدیث میں ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا گیا۔ ائی الصلوٰۃ افضل؟ آپ نے فرمایا "طول القیام"۔

اگر کسی شخص کو حق تعالیٰ نفل پڑھنے کا وقت اور توفیق دے تو اس وقت نفل پڑھنے کے دو طریقے ہو سکتے ہیں ایک یہ کہ رکعتیں تعداد کے اعتبار سے تو تھوڑی پڑھے لیکن قیام اور قرأت لمبی کرے اس کو طول قیام سے تعبیر کر دیا جاتا ہے۔ دوسرا یہ کہ قیام اور قرأت کو لمبا نہ کرے بلکہ اتنے وقت رکعتیں زیادہ پڑھ لے۔ اس کو کثرت سجود سے تعبیر کر دیا جاتا ہے اس بات پر اتفاق ہے کہ دونوں طریقے جائز اور باعث اجر و ثواب ہیں اس میں اختلاف ہوا ہے کہ ان میں سے زیادہ بہتر طریقہ کونسا ہے امام ابوحنیفہ امام شافعی اور جمہور کے نزدیک طول قیام افضل ہے۔ بعض سلف کے نزدیک تکثیر سجود افضل ہے بعض تخییر کے قائل ہوتے ہیں۔[1]

جن حضرات کے نزدیک تکثیر سجود افضل ہے ان کی دلیل یہ ہے کہ حدیث میں ہے بندہ حق تعالیٰ کے سب سے زیادہ قریب جو ہوتا ہے وہ سجدہ کی حالت میں ہوتا ہے۔ حنفیہ کی اور جمہور کی دلیل زیر بحث حدیث ہے افضل الصلوٰۃ طول القنوت نیز قیام لمبا ہونے کی صورت میں قرآن بھی زیادہ پڑھا جائے گا اور ظاہر ہے قرآن پڑھنا تسبیح پڑھنے سے افضل ہے اس لئے بھی طول قیام افضل ہونا چاہیئے نیز نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا معمول مبارک بھی زیادہ تطویل قرأت ہی کا تھا اس لئے بھی یہ بہتر ہے۔

عن الفضل بن عباسؓ قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم الصلوٰۃ مثنی مثنی تشہد فی کل رکعتین الخ ص۲۶ نفل نماز دو دو رکعت ایک سلام کے ساتھ بھی جائز ہے اور چار چار رکعت

---

[1] مذاہب دیکھئے: بذل المجہود (ص ۸۰ ج ۲) فتح الملہم (ص ۹۳ و ۳۱۵ ج ۲) معارف السنن ص ۴۷۹، ۴۸۰ ج ۳ وقال الشیخ البنوری فیہ: نسب فی البدائع والبحر من کتبنا الی الشافعی افضلیۃ تکثیر السجود ولعلہ روایۃ عنہ فلیجعل الاول مذھبالہ۔ اھ قال الحافظ: والذی یظہر أن ذلک یختلف باختلاف الاشخاص والاحوال (فتح الملہم ص ۳۱۵ ج ۲)

بھی۔ دونوں کے جواز پر اتفاق ہے۔ اولویت میں اختلاف ہوا ہے۔ شافعیہ کے نزدیک دن اور رات کے نوافل دو دو رکعت کر کے پڑھنا افضل ہے۔ صاحبین کے نزدیک دن کو چار چار اور رات کے نوافل دو دو رکعت کر کے پڑھنا افضل ہے۔ امام صاحب کے نزدیک مطلقاً چار چار افضل ہیں خواہ دن ہو یا رات۔ امام صاحب کی دلیل یہ ہے کہ خود نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا عمل چار چار کر کے پڑھنے کا مروی ہے[1] نیز چار چار پڑھنے میں مشقت اور مجاہدہ بھی زیادہ ہے۔

شافعیہ فضل بن عباس کی زیر بحث حدیث سے استدلال کرتے ہیں اس میں ہے الصلوٰۃ مثنیٰ مثنیٰ۔ اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں بیان فضیلت مقصود نہیں بلکہ نماز کی کم از کم مقدار بتانا مقصود ہے کہ نماز کی اقل مقدار دو رکعتیں ہیں اس سے کم نماز نہیں ہوتی۔

---

[1] کما ورد فی حدیث عائشہ: ماکان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یزید فی رمضان ولا فی غیرہ علی احدی عشرۃ رکعۃ یصلی اربعاً فلا تسأل عن حسنہن وطولہن ثم یصلی اربعاً فلا تسأل عن حسنہن وطولہن الخ صحیح البخاری ص ۱۵۴ ج ۱۔

باب مایقرأ بعد التکبیر

تکبیر تحریمہ اور قرأت کے درمیان کوئی دُعاء پڑھنی چاہیئے یا نہیں ؟ امام مالک کے نزدیک اس موقعہ پر کوئی دعاء مسنون نہیں۔ امام ابوحنیفہ امام شافعی۔ امام احمد اور جمہور سلف کے نزدیک اس موقعہ پر کوئی دُعاء پڑھنی چاہیئے۔ حدیث میں اس موقعہ کی کئی دعائیں آئی ہیں۔ جن حضرات کے نزدیک دُعاء پڑھنی چاہیئے ان کا اس بات پر تو اتفاق ہے کہ حدیث میں وارد دعاؤں میں سے کوئی بھی پڑھ لے جائز ہے اس میں اختلاف ہوا ہے کہ ان میں سے افضل اور اولیٰ کونسی ہے۔ امام شافعی کے نزدیک توجیہ پڑھنا افضل ہے یعنی یہ دعاء انی وجھت وجھی للذی فطر السمٰوٰت والارض الخ جیساکہ اس باب کی فصل اوّل کی دوسری حدیث میں ہے۔

امام ابوحنیفہ، امام احمد اور اکثر علماء کے نزدیک ثناء افضل ہے۔ یعنی سبحانك اللّٰھم الخ جیساکہ فصل ثانی میں حضرت عائشہ کی حدیث بحوالہ ترمذی وابوداؤد اور حضرت ابوسعید خدری کی حدیث بحوالہ ابن ماجہ مذکور ہے۔ ان دونوں حدیثوں کی سندوں میں اگرچہ کلام ہے[1] لیکن امام ترمذی کی تصریح کے مطابق اکثر اہل علم کا عمل اسی کے مطابق رہا ہے[2]۔ حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے صحابہؓ کرام کی موجودگی میں تعلیم کے لئے ثناء جہراً پڑھی ہے[3] اس سے معلوم ہوا کہ ان کے نزدیک بھی یہی افضل ہے۔

عن علی قال کان النبی صلّی اللّٰہ علیہ وسلّم اذا قام الی الصلٰوۃ وفی روایۃ کان اذا افتتح الصلٰوۃ الخ ص۷۸ بہت سی احادیث میں نبی کریم صلّی اللہ علیہ وسلّم سے رکوع، قومہ، سجدہ اور جلسہ میں مختلف قسم کی دعائیں اور اذکار ثابت ہیں۔ حنفیہ نے ان کو زیادہ تر نوافل پر محمول کیا ہے۔ وجہ یہ ہے کہ فرض نماز میں اصل یہ ہے کہ وہ جماعت کے ساتھ اداء کی جاتی ہے اور اس میں نبی کریم صلّی اللہ علیہ وسلّم نے تخفیف کی بہت زیادہ تاکید فرمائی ہے اور بعض ائمہ کو فرض نماز لمبی کرنے پر سخت ڈانٹ پلائی ہے اگر ہر موقعہ کی یہ ساری دعائیں پڑھی جائیں تو فرض نماز لمبی ہو جائے گی اور یہ منشائے شریعت کے خلاف

---

[1] لیکن دارقطنی نے اس مضمون میں حضرت انس کی حدیث کی تخریج کی ہے اور فرمایا ہے إسنادہٗ کلھم ثقات (اعلاء السنن ص ۱۵۸ ج ۲) [2] جامع ترمذی ص ۵۷ ج ۱۔ [3] صحیح مسلم ص ۱۷۲ ج ۱۔

ہے۔ اس لئے فرضوں میں یہ دعائیں نہیں پڑھنی چاہئیں۔ البتہ جب تنہا سنن اور نوافل پڑھنے لگے تو ان ادعیہ کے پڑھنے کا اہتمام کرنا مسنون ہے۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم بھی عموماً نفلوں ہی میں یہ دعائیں پڑھا کرتے تھے۔

باب القرأۃ فی الصلوٰۃ

نماز میں قرأت کے متعلق اہم اختلافی مسئلے تین ہیں۔

مسئلہ اولیٰ نماز کی کتنی رکعات میں قرأت فرض ہے اس میں اختلاف ائمہ ہے۔ امام زفر اور حسن بصری کا مذہب یہ ہے کہ فرض نماز کی صرف ایک رکعت میں قرأت فرض ہے[1] حنفیہ کا قول مشہور اور ظاہر الروایت یہ ہے کہ فرض نماز کی صرف دو رکعتوں میں قرأت فرض ہے۔ فرض نماز کی تیسری اور چوتھی رکعت میں قرأت فرض نہیں۔ امام ابو حنیفہ کی ایک روایت یہ بھی نقل کی جاتی ہے کہ ہر رکعت میں قرأت فرض ہے حافظ بدرالدین عینیؒ نے اسی کو ترجیح دی ہے۔ لیکن احناف کا ظاہر المذہب یہ ہے کہ فرض کی صرف دو رکعتوں میں قرأت فرض ہے شافعیہ کا مذہب یہ ہے کہ تمام رکعات میں قرأت فرض ہے اور حنابلہ کا قول مشہور بھی یہی ہے۔ مالکیہ کا قول مشہور بھی یہی ہے کہ ہر رکعت میں قرأت فرض ہے لیکن انکے نزدیک اگر بھول کر کسی رکعت میں قرأت رہ جائے تو سجدۂ سہو سے اس کا تدارک ہو سکتا[2] ہے۔ حنفیہ کا قول حضرت علیؓ اور حضرت ابن مسعودؓ اور حضرت عائشہؓ سے مروی[3] ہے اور غیر مدرک بالرای مسئلہ میں قول صحابیؓ حدیث مرفوع کے حکم میں ہوتا ہے اس لئے تینوں حضرات کا قول حدیث مرفوع سمجھا جائے گا۔

مسئلہ ثانیہ نماز میں کتنی مقدار قرآن پڑھنا فرض ہے اس میں بھی علماء کا اختلاف ہے امام شافعیؒ کا مذہب یہ ہے کہ سورۃ فاتحہ بعینہا پڑھنا رکن صلوٰۃ ہے۔ لہٰذا ان کے نزدیک اگر سورۃ فاتحہ نہ پڑھی گئی باقی قرآن خواہ کتنا بھی پڑھ لیا گیا ہو نماز نہیں ہوگی۔ امام مالک کا مذہب یہ ہے کہ سورۃ فاتحہ پڑھنا اور اس کے ساتھ اور سورت کا ملانا دونوں رکن صلوٰۃ ہیں فاتحہ چھوٹ گئی تو بھی رکن قرأت ادا نہ ہوا۔ اور اگر فاتحہ پڑھ لی دوسری سورت نہ ملائی تو بھی فرض قرأت ادا نہ ہوا۔ امام احمد کے اقوال مختلف ہیں لیکن قول مشہور امام شافعی کے ساتھ[3] ہے۔ حنفیہ کا مذہب یہ ہے کہ فرض قرأت کسی آیت قرآن کا پڑھنا ہے۔ سورت فاتحہ بخصوصہا پڑھنا فرض نہیں واجب ہے۔ اگر کسی نے نماز میں ایک آیت بھی نہ پڑھی تو فرض چھوٹ گیا اور اگر کسی جگہ سے ایک آیت پڑھ لی، لیکن فاتحہ نہ پڑھی تو فرض قرأت ادا ہو گیا واجب رہ گیا۔ سجدہ سہو سے جبر نقصان ہو سکتا ہے۔

---

[1] اوجز المسالک ص ۲۳۸ ج ۱۔ [2] ایضا

[3] اوجز المسالک ص ۲۳۷، ۲۳۸ ج ۱۔

امام شافعی کی دلیل
حضرت عبادہ بن صامت کی حدیث لا صلوٰۃ لمن لم یقرأ بفاتحۃ الکتاب فاتحہ نہ پڑھنے کی صورت میں نماز کی نفی کر دی گئی ہے معلوم ہوا فاتحہ بخصوصہا پڑھنا فرض ہے کیونکہ فرض کے چھوٹنے سے ہی نماز کی نفی ہوتی ہے۔

مالکیہ کی دلیل
اس مسئلہ میں یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اور صحابہؓ کا تعامل یہ ہے کہ فاتحہ بھی پڑھتے تھے اور سورت بھی ملاتے تھے اس لئے دونوں ضروری ہیں۔ نیز عبادہ بن صامت کی حدیث کی بعض روایتوں میں فصاعداً کی زیادتی بھی ہے۔ اس زیادتی کو ملاکر مطلب یہ بنتا ہے کہ فاتحہ کا پڑھنا اور ضم سورت دونوں ضروری ہیں۔ اگر دونوں سے کچھ بھی رہ گیا تو لاصلوٰۃ کا حکم ہے۔

حنفیہ کی دلیل اور دلیل خصوم کا جواب۔
قرآن پاک میں ہے فاقرؤا ما تیسر من القرآن۔ یہ آیت اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ کہیں سے قرآن پڑھنے کا امر ہے۔ مطلق قرأت واجب ہے۔ قرآن نے قرأت کا فرض بیان کرتے ہوئے فاتحہ کی تعیین نہیں کی۔ عبادہ بن صامت کی حدیث خبر واحد ہے اگر اس حدیث کی وجہ سے یہ کہہ دیں کہ تعیین فاتحہ بھی فرض ہے تو یہ کتاب اللہ پر زیادت ہوگی، جو خبر واحد سے جائز نہیں۔ اس لئے ہر دلیل کو اپنا مقام دینا چاہیئے قرآن پاک کی آیت کی وجہ سے مطلق القرأت کو فرض کہا جائے اور اس حدیث کی وجہ سے تعیین فاتحہ کو واجب۔ خبر واحد سے وجوب کا درجہ ثابت ہو سکتا ہے فرضیت کا نہیں۔ غرضیکہ یہ حدیث خبر واحد ہونے کی وجہ سے سورۃ فاتحہ کے وجوب کو چاہتی ہے اور وجوب کے ہم قائل ہیں اس لئے ہم اس حدیث پر عامل ہیں یہ ہمارے خلاف نہیں ہے

نیز لاصلوٰۃ کے دو معنیٰ ہو سکتے ہیں ایک یہ کہ نفس صلوٰۃ کی نفی مقصود ہو یعنی سرے سے نماز ہی نہیں ہوتی۔ دوسرا یہ کہ نفی کمال صلوٰۃ مقصود ہو۔ یعنی فاتحہ نہ پڑھنے کی صورت میں نماز کامل نہیں ہوتی۔ حدیث ابی ہریرہؓ نے دوسرے معنیٰ کی تعیین کردی اس میں یہ ہے کہ جس نے فاتحہ نہ پڑھی تو وہ نماز خداج غیر تمام ہے۔ خداج کا معنیٰ "ناقص" ہے۔ ناقص اس شئی کو کہتے ہیں جس کا وجود تو ہو لیکن اس کا کمال نہ ہو۔ معلوم ہوا کہ سورۃ فاتحہ نہ پڑھنے سے نماز ہو تو جاتی ہے لیکن کامل نہیں ہوگی یہی حنفیہ کا مذہب ہے۔

مسئلہ ثالثہ

قرائت خلف الامام

مذاہب ائمہ اربعہ
حنفیہ کا مذہب: یہ ہے کہ امام کے پیچھے قرأت نہیں کرنی چاہیئے۔

نہ جہری نمازوں میں نہ سری میں۔ احناف کے ائمہ ثلاثہ کا مذہب یہی ہے۔ امام محمد کے بارہ میں بعض کتابوں میں نقل کردیا گیا ہے کہ وہ سری نمازوں میں امام کے پیچھے قرأت کو مستحب سمجھتے ہیں۔ لیکن یہ نقل صحیح نہیں ہے۔ امام محمد کا مذہب شیخین کی طرح ہے۔ مؤطا اور کتاب الآثار میں تصریح فرمادی ہے کہ سری اور جہری دونوں نمازوں میں قرأت نہیں امام کے پیچھے۔ چنانچہ مؤطا امام محمد میں ہے قال محمد لا قراءة خلف الامام فیما جھر فیہ ولا فیما لم یجھر بذلک جاءت عامة الآثار وھو قول ابی حنیفة۔

مالکیہ اور حنابلہ کا مذہب:

ان دونوں مذہبوں کی تفصیلات میں کچھ فرق ہیں۔ لیکن دونوں مذہبوں کا قدر مشترک یہ ہے کہ جہری نمازوں میں امام کے پیچھے قرأت کرنے کے قائل نہیں ہیں نہ وجوباً نہ استحباباً۔ البتہ جب امام کی قرأت مقتدی کو سنائی نہ دے رہی ہو تو مقتدی کے لئے قرأت کرلینا ان کے ہاں مستحب ہے۔ امام احمد اور امام مالک کسی نماز میں بھی امام کے پیچھے قرأت کرنا واجب نہیں سمجھتے۔ ان کی کتابوں میں اس کی تصریح موجود ہے۔ مولانا مبارک پوری نے "تحفہ الاحوذی" شرح ترمذی میں اعتراف کیا ہے کہ یہ دونوں امام وجوب کے قائل نہیں ہیں۔

امام شافعی کا مذہب۔

ان کے اس مسئلہ میں دو قول ہیں قول اول تمام نمازوں میں امام کے پیچھے قرأت واجب ہے قول ثانی سری میں واجب ہے۔ جہری میں واجب نہیں ہے۔

ان دونوں قولوں میں سے امام شافعی کا قول جدید کون سا ہے اور قدیم کون سا ہے؟ مشہور یہ ہے کہ نمازوں میں وجوب کا قول، قول جدید ہے اور صرف سریہ کا قول، قول قدیم ہے۔ لیکن یہ شہرت صحیح نہیں ہے۔ صحیح یہ ہے کہ صرف سریہ میں وجوب والا قول قول جدید ہے اور تمام نمازوں میں وجوب کا قول، قول قدیم ہے۔ غلط شہرت کی وجہ یہ ہے کہ امام شافعی نے کتاب الأم میں صرف سریہ کے وجوب کا قول کیا ہے۔ اب اگر کتاب الام کتاب قدیم ہے تو یہ قول قدیم ہے۔ اگر یہ کتب جدیدہ میں سے ہے تو یہ قول جدید ہے۔ امام غزالی کے استاذ امام الحرمین نے فرمادیا ہے کہ کتاب الام امام شافعی کی کتب قدیمہ میں سے ہے۔ ان کی شخصیت کی وجہ سے ان کی یہ بات بلاتحقیق مشہور ہوگئی کہ یہ ان کی کتب قدیمہ میں سے ہے، اس لئے صرف سریہ میں وجوب والا قول قول قدیم مشہور ہوگیا۔ لیکن یہ امام الحرمین کا سہو ہے۔ کتاب الام امام شافعی کی کتب جدیدہ میں سے ہے۔ بغداد سے مصر تشریف لاکر امام شافعی نے مصر میں تصنیف فرمائی۔ ربیع بن سلیمان مصری اس کو نقل کرتے ہیں۔ اور مصر میں جاکر جو

کتابیں لکھی ہیں ان کو کتبِ جدیدہ کہا جاتا ہے۔ لہٰذا کتاب الام کتاب جدید ہے۔ حافظ ابن کثیر نے "البدایۃ والنھایۃ" صفحہ ۲۵۲ ج ۱۰ پر تصریح فرمائی ہے کہ کتاب الام مصر میں لکھی گئی ہے "ثم انتقل منھا الی مصر فدام بھا الی ان مات فی ھذہ السنۃ[1] سنۃ اربع ومائتین وصنف بھا کتابہ الام وھو من کتبہ الجدیدۃ لانھا من روایۃ الربیع بن سلیمان وھو مصری وقد زعم امام الحرمین وغیرہ انھا من القدیم وھذا بعید وعجیب من مثلہ واللہ اعلم"۔

اسی طرح سیوطی نے اپنی کتاب "حسن المحاضرۃ" میں لکھا ہے کہ ثم خرج منھا الی مصر وصنف بھا کتبہ الجدیدۃ کالام مناسب معلوم ہوتا ہے کہ اس مسئلہ کے بارہ میں کتاب الام کی عبارات بھی ذکر کر دی جائیں چنانچہ کتاب الام صفحہ ۸۹ ج ۱ پر فرماتے ہیں۔ قال الشافعی والعمد فی ترک ام القرآن والخطا سواء فی ان لا تجزئ رکعۃ إلا بھا أو بشئ معھا إلا ما یذکر من المأموم انشاء اللہ (یعنی امام شافعی نے فرمایا کہ سورۃ فاتحہ جان بوجھ کر چھوڑ دینا یا غلطی سے چھوڑ دینا اس بات میں برابر ہیں کہ اس کے بغیر یا اس کے ساتھ دوسری سورت ملائے بغیر کوئی رکعت صحیح نہیں ہوگی سوائے مقتدی کی اس صورت کے جس کا انشاء اللہ ذکر آتے گا)

پھر دوسری جگہ صفحہ ۹۳ ج ۱ پر فرماتے ہیں۔ فواجب علی من صلی منفرداً او اماماً ان یقراء بام القرآن فی کل رکعۃ لا یجزیہ غیرھا واحب ان یقرأ معھا شیئاً آیۃ أو أکثر وسأذکر المأموم انشاء اللہ (یعنی منفرد اور امام پر واجب ہے کہ نماز کی ہر رکعت میں سورۃ فاتحہ پڑھے کوئی دوسری سورت کافی نہیں ہوگی اور پسندیدہ یہ ہے کہ سورۃ فاتحہ کے ساتھ کچھ اور بھی۔ ایک آیت یا اس سے زیادہ ۔۔ پڑھ لے اور مقتدی کا انشاء اللہ میں عنقریب تذکرہ کروں گا) اس عبارت سے معلوم ہو گیا کہ امام شافعی کے نزدیک بھی امام، منفرد اور مقتدی تینوں قسم کے نمازیوں کا حکم قرأت میں ایک نہیں ہے بلکہ مقتدی کا باقی دونوں قسموں سے فرق ہے منفرد اور امام کا حکم تو اس عبارت میں بتا دیا اور مقتدی کے بارہ میں وعدہ فرمایا کہ اس کا حکم آگے ذکر کروں گا پھر کتاب الام صفحہ ۱۵۳ ج ۷ پر یہ وعدہ پورا فرمایا ہے۔ ارشاد فرماتے ہیں نحن نقول کل صلوٰۃ

---

[1] "ھذہ السنۃ" سے مراد امام شافعی کے مصر تشریف لانے کا سال نہیں وہ سال مراد ہے جس کے واقعات و حوادث بیان ہو رہے ہیں اور جس کا ذکر صفحہ ۲۵ پر اس عنوان میں ہے "ثم دخلت سنۃ اربع مائتین" امام شافعی کی مصر میں تشریف آوری ۱۹۹ھ میں ہوئی ہے (تذکرۃ الحفاظ صفحہ ۳۴۲ ج ۱) جبکہ آپ کی وفات ۲۰۴ھ میں ہوئی ہے۔

صلیت خلف الإمام والامام یقرأ قراءة لا یسمع نیھا قرءفیھا (ہم کہتے ہیں کہ ہر وہ نماز جو امام کے پیچھے ادار کی جائے اور امام ایسی قرأت کر رہا ہو جو سنی نہ جا سکتی ہو یعنی سری قرأت کر رہا ہو۔ تو ایسی صورت میں قرأت کر لے) اس عبارت سے صاف معلوم ہوا کہ صرف ان نمازوں میں یہ مقتدی کی قرأت کے قائل ہیں جن میں امام کی قرأت سنائی نہیں دیتی۔ چونکہ کتاب الام ان کی کتاب جدید ہے اس لئے اس سے سمجھ میں آنیوالے تفرقہ کے قول کو ہی قول جدید قرار دینا چاہیئے۔

خلاصۂ نقل امام شافعی کا صرف ایک قول قدیم ہے کہ سب نمازوں میں امام کے پیچھے قرأت واجب ہے۔ مصر میں جاکر ان کا موقف بھی تبدیل ہوگیا ہے۔ دوسرے آئمہ مجتہدین میں سے کوئی بھی امام کے پیچھے وجوب قرأت کا قائل نہیں ہوا۔ اس لئے تمام نمازوں میں امام کے پیچھے قرأت کو واجب سمجھنا یہ جمہور اہل اسلام کے نظریہ کے خلاف ہے۔ امام احمد بن حنبلؒ نے اس نظریہ کی زوردار الفاظ میں تردید فرمائی ہے۔ کتب حنابلہ میں سے "المغنی لابن قدامہ" ص۵۱۴ ج ا پر امام احمد کا ارشاد نقل فرمایا ہے۔ قال احمدُ ما سمعنا احداً من اھل الاسلام یقول إن الامامَ اذا جَھَرَ بالقراءة لا تجُزیٔ صلوةُ من خلفہ اذا لم یقرأ وقال ھذا النبی صَلّی اللہ عَلَیہ وَسَلّم واصحابہ والتابعون وھذا مالك فی اھل الحجاز وھذا الثوری فی اھل العراق وھذا الاوزاعی فی اھل الشام وھذا اللیث فی اھل مصر ما قالو لرجل صلی وقرأ امامہ ولم یقرأ ھو صلوتہ باطلةٌ[1] (حاصل اس عبارت کا یہ ہے کہ امام احمد بن حنبل رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ ہم نے اہل اسلام میں سے کسی کے بارہ میں یہ نہیں سنا جو یہ کہتا ہو کہ اگر امام جہر کے ساتھ قرأت کر رہا ہو اور مقتدی قرأت نہ کرے تو اس کی نماز نہیں ہوتی۔ اس کے بعد فرماتے ہیں یہ نبی کریم صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم، آپ کے صحابہ و تابعین ہیں (پھر مشہور مراکز علمیہ کی اہم علمی شخصیات کا نام لے کر فرماتے ہیں) یہ امام مالک ہیں، علماء اہل حجاز میں اور یہ امام ثوری ہیں علماء کوفہ میں سے اور یہ امام اوزاعی ہیں علماء شام میں سے اور یہ لیث بن سعد ہیں علماء مصر میں سے یہ سب حضرات اس آدمی کی نماز کو باطل نہیں کہتے جس کا امام تو قرأت کرے اور وہ خود قرأت نہ کرے

امام ترمذیؒ نے اپنی جامع میں فرمایا ہے کہ اکثر اہل علم قرأت خلف الإمام کے قائل ہیں اس کے متعلق یہ بات پیش نظر رہنی چاہیئے کہ فی الجملہ امام کے پیچھے قرأت کے قائل کافی تعداد میں ہیں۔ امام ترمذیؒ

---

[1] مطبوعہ ریاض مغنی ابن قدامہ دوسرا نسخہ شرح کبیر کے بغیر مطبوع ہے

انہی کا تذکرہ فرمارہے ہیں. لیکن امام کے پیچھے فاتحہ کا اس طرح سے واجب ہونا کہ اگر مقتدی خود نہ پڑھے تو نماز نہیں ہوتی۔ یہ آئمہ کرام میں صرف امام شافعی کا ایک قول ہے امام ترمذی نے وشدّد قومٌ الخ کہہ کر اس کو نقل فرمایا ہے۔ اس سے ایک بات تو یہ واضح ہوگئی کہ پہلے جو کہا ہے کہ اکثر اہل علم قرآت خلف الامام کے قائل ہیں اس سے مراد وجوب کے قائلین نہیں۔ دوسری بات یہ واضح ہوگئی ایسے وجوب کا مذہب بہت ہی قلیل حضرات کا ہے۔ امام ترمذی کے طرزِ بیان سے اس قول کی ناپسندیدگی بھی ظاہر ہوتی ہے۔ امام احمد کا شمول ان اکثر اہل علم میں ہے جو امام کے پیچھے قرأت کے قائل ہیں. لیکن خود امام ترمذیؒ نے قرأت خلف الامام کی سب سے بڑی دلیل حدیث عبادۃ کے بارہ میں امام احمد کا یہ قول نقل فرمایا ہے کہ یہ منفرد کے بارہ میں ہے۔

فائدہ اس مسئلہ میں اور دوسرے مجتہد فیہا مسائل میں آئمہ کا اختلاف حق و باطل کا نہیں ہوتا صرف راجح مرجوح کی بحث ہوتی ہے. لیکن غیر مقلدین نے اس مسئلہ میں بحث کو بالکل نئے انداز پر پہنچا دیا ہے۔ انہوں نے اس کو حق و باطل کی جنگ بنالیا ہے۔ اس لئے کہ ان کا دعویٰ یہ ہے کہ اگر امام کے پیچھے فاتحہ نہ پڑھی جائے تو نماز باطل ہوجاتی ہے۔ فاتحہ نہ پڑھنے والے بے نماز ہیں۔ یہ بڑی قبیح قسم کی تشدید ہے جس کا شدت سے مواخذہ کرنا ضروری ہے. ان سے بحث کرتے وقت پہلے ان سے چند باتیں صاف کرالینی چاہیئے۔ بلکہ باحوالہ تحریر لینی چاہیئے ایک یہ کہ امام کے پیچھے فاتحہ پڑھنا آپکے نزدیک کیا حیثیت رکھتا ہے۔ دوسرے یہ کہ امام کے پیچھے ماذاد علی الفاتحہ پڑھنا حرام ہے یا مکروہ؟ یا کیا حیثیت رکھتا ہے؟ تیسرے یہ کہ آپکے ہاں جہری اور سری نماز میں کچھ فرق ہے یا نہیں۔ چوتھے یہ کہ آپ کے نزدیک مدرک للرکوع کی رکعت ہوجاتی ہے یا نہیں۔ جو جوابات دیں۔ ان کی روشنی میں ان سے دلیل کا مطالبہ کیا جائے۔ ان سے کہا جائے کہ ایسی صریح صحیح حدیثیں پیش کرو جو اس بات پر دلالت کرتی ہوں کہ مقتدی اگر امام کے پیچھے فاتحہ نہ پڑھے گا تو نماز باطل ہوجائے گی۔ جو روایات سند کے لحاظ سے صحیح نہ ہوں وہ ان کے دعویٰ کے اثبات کے لئے کافی نہیں۔ جن میں صراحۃً مقتدی کا ذکر نہ ہو وہ بھی ان کے لئے مفید نہیں۔ جن میں قرأت کا امر ہو۔ وہ بھی ان کے لئے کافی نہیں اس لئے کہ امر کبھی وجوب کے لئے ہوتا ہے۔ کبھی استحباب کے لئے کبھی اباحت کے لئے۔ جب امر میں ان سب معانی کا احتمال ہے تو اس سے مقتدی کے لئے ایسی فرضیت قرأت فاتحہ کیسے ثابت ہوگی کہ اس کے ترک سے نماز باطل ہوجاتی ہے۔ قاعدہ ہے۔ "اذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال" محتملات کو لے کر پوری امت کی تفسیق وتضلیل کرنا یہ شرافت علمی کے بالکل خلاف ہے۔ کوئی حدیث صحیح پیش کیجئے جو صراحۃً یہ بات بتائے کہ مقتدی نے اگر فاتحہ نہ پڑھی تو نماز باطل ہوجائے گی۔ انشاءاللہ اپنے اس دعویٰ پر

ایسی صحیح صریح روایت ایک بھی پیش نہ کر سکیں گے۔

دلائلِ احناف

پہلی دلیل — آیتِ قرآنی

قرآن پاک سورہ اعراف کی آیت اذا قرئ القرآن فاستمعوا لہٗ وانصتوا لعلکم ترحمون۔ یہ آیت نماز کے بارہ میں نازل ہوئی۔ مطلب یہ ہے کہ جب امام قرآت کرے تو تمہیں استماع اور انصات کا امر کیا جاتا ہے استماع کا معنیٰ ہے سننے کے لئے کان متوجہ کر دینا خواہ آواز کان میں آئے یا نہ آئے۔ اور انصات کا معنیٰ ترک التکلم یعنی نہ سرًا کلام کرنا نہ جہرًا۔ سری کلام بھی انصات کے منافی ہے۔ بخاری شریف ص۳ ج ا پر حضرت ابن عباسؓ کی حدیث ہے۔ کہ پہلے پہلے ایسا ہوتا تھا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم جبرئیل کی قرآت کے وقت ہونٹ ہلاتے تھے یعنی سرًا ساتھ ساتھ پڑھتے جاتے تھے۔ اس سے آپ کو روک دیا گیا۔ فرمایا گیا۔ فاذا قرآناہ فاتبع قرآنہ اس کی تفسیر میں حضرت ابن عباسؓ فرماتے ہیں فاستمع لہٗ وانصت۔ اس سے ثابت ہوا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا سرًا پڑھنا بھی انصات کے منافی تھا۔

انصتوا کا مطلب یہ ہوا کہ تمہیں سرًا پڑھنے کی بھی اجازت نہیں۔ قرآن پاک نے استماع اور انصات کے امر کو قرأت کے ساتھ معلق کیا ہے۔ جہر بالقرأۃ سے معلق نہیں کیا۔ یوں نہیں فرمایا اذا جہر بالقرآۃ فاستمعوا لہ وانصتوا۔ یوں بھی نہیں فرمایا۔ اذا سمعتم القرآن الخ بلکہ یہ ارشاد فرمایا ہے "اذا قرئ القرآن" اور ظاہر ہے اور مقتدی کو یقینًا معلوم ہی ہے کہ امام قرأت کرتا ہے سری نماز میں بھی اس کو اس کی قرأت کا علم ہے۔ آیت کا حاصل یہ نکلا کہ امام کی قرأت کی صورت بھی جہری ہو یا سری تمہیں استماع وانصات اختیار کرنا لازم ہے۔ اس کی خلاف ورزی ہمارے امر کی خلاف ورزی ہے۔ اسی لئے احناف نے مقتدی کی قرأت کو مکروہ قرار دیا ہے۔

اب مختصر طور پر یہ بتانے کی ضرورت ہے کہ یہ آیت نماز کے بارہ نازل ہوئی۔ غیر مقلدین کو حافظ ابن تیمیہ کی شخصیت پر بڑا اعتماد ہے۔ حافظ ابن تیمیہ اپنے فتاویٰ کی جلد ثانی[1] میں ارشاد فرماتے ہیں۔
قد استفاض عن السلف انما نزلت فی القرآت وقال بعضھم فی الخطبۃ و

---

[1] ص ۴۱۲ ج ۲ مطبوعہ دارالمعرفۃ بیروت۔

ذکر احمد بن حنبل الاجماع علی انہا نزلت فی ذٰلک و ذکر الاجماع علی انہٗ لا تجب القرأۃ علی الماموم حال الجہر۔ حافظ ابن تیمیہ کی اس نقل سے ثابت ہوا کہ امام احمد کے کہنے کے مطابق اس آیت کے نماز کے بارہ میں نازل ہونے پر اجماع ہے۔ اور اس بات پر بھی اجماع نقل کیا کہ امام کے جہر کرنے کی حالت میں مقتدی پر قرآت واجب نہیں۔ سب نمازوں میں امام کے پیچھے قرآت کو ضروری قرار دینا یہ اس نقل کے مطابق خلاف اجماع ہے۔

محمد بن جریر الطبری المتوفی ۳۱۰ھ نے اپنی تفسیر[1] کے جزتاسع ص۱۱۰ تا ص۱۱۲ پر اسی آیت کی تفسیر کرتے ہوئے اس آیت کے شان نزول کے بارہ میں تین قول نقل کئے ہیں۔ ایک یہ کہ یہ نماز کے بارہ میں نازل ہوئی ہے۔ اکثر آثار اسی کی تائید میں پیش کئے ہیں۔ دوسرا یہ کہ خطبہ کے بارہ میں نازل ہوئی ہے جب امام خطبہ پڑھے تو استماع و انصات واجب ہے۔ تیسرا قول یہ نقل کیا ہے کہ یہ دونوں کے بارہ میں ہے۔ اسی تیسرے قول کو انہوں نے اولیٰ قرار دیا ہے۔ خطبہ میں آیتیں تھوڑی ہوتی ہیں۔ جب اس میں استماع اور انصاف ضروری ہے تو نماز میں بدرجہ اولیٰ ضروری ہے۔

تفسیر الدر المنثور[2] ج ۳ ص۱۵۵، ص۱۵۶ پر جلال الدین السیوطی نے کتب حدیث کے حوالجات سے مرفوع حدیثوں اور صحابہؓ و تابعین کے آثار کثیرہ سے یہ بات ثابت کی ہے کہ یہ آیت نماز کے بارہ میں نازل ہوئی یہ سارا مواد انہوں نے اس آیت کی تفسیر میں نقل فرمایا ہے۔ (چنانچہ تفسیر میں ملاحظہ فرمائیں)

حافظ ابن تیمیہ نے ان روایات سے قطع نظر کرکے بڑی اچھی تقریر سے ثابت کیا ہے کہ نماز کے بارہ میں اسے ضرور ماننا پڑے گا۔ اس میں قرأت قرآن کا ایک ادب بتایا گیا ہے۔ یہ ادب کس حالت میں ہے؟ اس میں کل تین عقلی احتمال ہیں یا تو نماز کی حالت میں ہے یا صرف خارج الصلوٰۃ ہے۔ یا عام ہے۔ خواہ نماز میں پڑھا جائے خواہ نماز کے باہر۔ دوسرا احتمال تو قطعاً مراد نہیں ہوسکتا۔ یہ کیسے ہوسکتا ہے کہ نماز کے باہر یہ قرآن پڑھا جائے تو یہ ادب ہے اور نماز میں یہ ادب نہیں۔ پہلا اور تیسرا احتمال متعین ہے۔ بہرکیف جب نماز میں یہ قرآن پڑھا جائے تو یہ ادب ضرور ہے۔

دوسری دلیل

سنن ابن ماجہ اور مسند احمد میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی مرض الوفات کی نماز کا تذکرہ ہے کہ حضرت ابوبکر صدیق حسب معمول نماز شروع کر چکے تھے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سہارا لے کر تشریف لائے۔ ابوبکر صدیق کی جگہ امامت کے فرائض سنبھال لئے۔ ظاہر

---

[1] مطبوعہ دارالفکر بیروت [2] طبع دارالمعرفتہ بیروت

ہے ابوبکر صدیق اوّل تو اس وقت پوری فاتحہ پڑھ چکے ہوں گے یا کم از کم کچھ فاتحہ تو ضرور پڑھ لی ہوگی۔ آنحضرت صلّی اللہ علیہ وسلّم نے قرأت کے معاملہ میں اس موقعہ پر کیا کیا؟ اس کے متعلق سنن ابن ماجہ باب ماجاء فی صلوٰۃ رسول اللہ صلّی اللہ علیہ وسلّم فی مرضہ صـ۸۸ پر ابن عباس فرماتے ہیں۔ و اخذ رسول اللہ صلّی اللہ علیہ وسلم من القرآن من حیث کان بلغ ابوبکرؓ۔ یعنی حضرت ابوبکر صدیقؓ نے جہاں سے قرآت چھوڑی تھی حضور صلّی اللہ علیہ وسلّم نے اس سے آگے قرآت شروع کی۔ معلوم ہوا کہ حضرت ابوبکر صدیقؓ کی فاتحہ کو ہی اس رکعت کے لئے کافی سمجھا ہے۔ مسند احمد کی روایت کے لفظ یہاں یہ ہیں۔ "فقرأ من المکان الذی بلغ ابوبکر من السورۃ" اس سے معلوم ہوا کہ ابوبکر اس وقت دوسری سورت پڑھ رہے تھے۔ فاتحہ مکمل ہو چکی تھی۔ اس سے ثابت ہوا کہ جماعت کی نماز میں ایک رکعت میں صرف امام کی فاتحہ سب کے لئے کافی ہے۔ آنحضرت صلّی اللہ علیہ وسلّم کی یہ رکعت ہوئی۔ ابوبکر کی قرآت فاتحہ سے۔ اس لئے کہ انہوں نے من حیث الامام پڑھ لی تھی۔ امام کی پڑھی ہوئی فاتحہ بعد میں ملنے والوں کے لئے بھی کافی ہو جاتی ہے۔

تیسری دلیل | حدیث ابوموسیٰ اشعریؓ

یہ لمبی حدیث ہے اس میں یہ جملہ بھی ہے "واذا قرأ فانصتوا" اس حدیث کی تخریج بہت سے محدثین نے کی ہے۔ مثلاً ۱۔ صحیح مسلم صـ۱۷۴ ج ۱ ۲۔ سنن ابن ماجہ صـ۶۱ باب اذا قرأ الامام فانصتوا۔ اس میں حضرت ابوموسیٰ الاشعریؓ کی یہ حدیث بھی پیش فرمائی ہے۔ ۳۔ سنن ابی داؤد صـ۱۴۰ ج ۱ باب التشہد ۴۔ السنن الکبریٰ للبیہقی صـ۱۵۶ ج ۲ ۵۔ صحیح ابوعوانہ صـ۱۳۳ ج ۲۔

اعتراض نمبر ۱: اس حدیث کی سند پر کئی اعتراض کئے گئے ہیں ان میں سے ایک یہ ہے کہ اس حدیث کی سند میں قتادہ سے اذا قرأ فانصتوا کی زیادتی نقل کرنے والے صرف سلیمان التیمی ہیں۔ قتادہ کے باقی تلامذہ باقی حدیث نقل کرتے ہیں۔ لیکن وہ اذا قرأ فانصتوا کو نقل نہیں کرتے۔ تو سلیمان التیمی نے مخالفت کی ہے قتادہ کے باقی تلامذہ کی اس زیادتی کے نقل کرنے میں اس لئے ان کی یہ زیادت معتبر نہیں ہے۔

جواب: الف: یہ کہنا غلط ہے کہ سلیمان التیمی نے قتادہ کے باقی شاگردوں کی مخالفت کی ہے۔ ہاں یہ کہہ سکتے ہیں کہ قتادہ سے سلیمان التیمی نے ایسی زائد بات نقل کی ہے جس کو دوسرے تلامذہ نقل نہیں کرتے۔ مطلب یہ کہ مخالفت اور منافات کا الزام غلط ہے صرف

اتنا کہہ سکتے ہیں کہ اس زیادتی کے نقل کرنے میں یہ متفرد ہے۔ مخالفت کا معنیٰ یہ ہوتا ہے کہ اگر اس راوی کی روایت کو لے لیا جائے تو باقی ساتھیوں کی روایت کا رد لازم آتا ہے۔ دونوں کی روایت میں منافات ہو اگر ایک کو مانیں تو دوسرے کی رد کرنی پڑے۔ یہاں یہ صورت نہیں ہے۔ یہاں صرف یہ بات ہوئی ہے کہ سلیمان التیمی نے اس زیادتی کو نقل کیا ہے اور دوسرے اس سے ساکت ہیں نہ اس کی نفی کرتے ہیں نہ اثبات، اس لئے مخالفت قرار دینا خلاف واقع بات ہے۔

ب :۔ محدثین کا اس بات پر اتفاق ہے کہ ثقہ کی زیادتی قبول کرنی واجب ہے خواہ متفرد ہی ہو بشرطیکہ مخالفت نہ ہو۔ اور سلیمان التیمی بہت اونچے پائے کے ثقہ ہیں اس لئے ان کی روایت کو مسترد کرنے کی کوئی گنجائش نہیں۔ امام مسلم سے صحیح مسلم روایت کرنے والے ابو اسحٰق فرماتے ہیں کہ جب امام مسلم نے یہ حدیث روایت کی تو امام مسلم کے شاگرد ابو بکر بن اخت ابی النضر نے اس پر اعتراض کیا تو امام مسلم نے فرمایا تريد أحفظ من سليمان التيمى ؟ یعنی ایسے احفظ واثبت کی زیادت کو تم کیسے رد کر سکتے ہو (صحیح مسلم ص ۱۷۴ ج ۱)

ج :۔ قتادہ سے اس زیادتی کو نقل کرنے میں سلیمان التیمی متفرد نہیں ہے۔ بلکہ ان کے متابع موجود ہے چنانچہ صحیح ابوعوانہ ص ۱۳۳ ج ۲ پر اس حدیث کے نقل کرنے والے قتادہ سے ابوعبیدہ ہیں۔ بیہقی دارقطنی بزار کی روایت میں عمر بن عامر اور سعید بن ابی عروبہ سلیمان التیمی کے متابع ہیں۔ چنانچہ بیہقی کی السنن الکبریٰ ص ۱۵۶ ج ۲ پر اس سند سے یہ حدیث ہے۔ حدثنا سالم بن نوح قال حدثنا عمر بن عامر وسعيد بن ابى عروبة عن قتادة الخ۔ اس سند کو نقل کر کے بیہقی نقل کرتے ہیں کہ سالم بن نوح قوی نہیں ہے۔ لیکن یہ افسوسناک بات ہے۔ سالم بن نوح کی حدیثوں کی تخریج امام مسلم نے اپنی صحیح میں ابن خزیمہ ابن حبان نے اپنی اپنی صحیح میں اور ابوداؤد، ترمذی اور نسائی نے کی ہے۔ امام احمد بن حنبل اور ابوزرعہ جیسے حضرات نے اس کی توثیق کی ہے۔ انظر الجوهر النقى لعلامه علاؤالدين الماردينى المطبوع على السنن الكبرىٰ للبيهقى المجلد الثانى ص ۱۵۵۔

دوسرا اعتراض اس کی سند میں قتادہ ہیں۔ قتادہ سے روایت کرنے والے سلیمان التیمی ہیں۔ سلیمان التیمی مدلس ہیں، اور قتادہ سے بصیغہ عن روایت کرتا ہے۔ محدثین کا قاعدہ یہ ہے کہ مدلس کا عنعنہ مقبول نہیں ہے۔

جواب **الف** :۔ محدثین نے تصریح کی ہے کہ صحیحین کی روایتوں میں اگر مدلس کا عنعنہ بھی آ جائے تو مقبول ہے۔ اس لئے کہ صحیحین کی سب روایتوں کی صحت پر سب علماء کا

کا اتفاق ہے۔ وہ اگر کہیں مدلس کا عنعنہ بھی صحیحین میں لاتے ہیں۔ تو پوری تحقیق کے بعد لاتے ہیں۔ ان کے نزدیک یہ بات جب ثابت ہوجاتی ہے کہ اس مدلس کو اس شیخ سے سماع حاصل ہے۔ یہاں کوئی راوی گرا ہوا نہیں ہے۔ تبھی اس کی روایت کو قبول کر کے صحیحین میں لکھتے ہیں۔ یہ بات امام نووی نے شرح مسلم میں کئی جگہ لکھی ہے چنانچہ صحیح مسلم ج ۱ صفحہ ۲۹ کی شرح میں اس کی تصریح موجود ہے۔ اسی قسم کے سوال کا جواب دیتے ہوئے ارشاد فرماتے ہیں "فقد قدمنا فی مواضع من ھذا الشرح ان ما رواہ البخاری ومسلم عن المدلسین وعنعنوہ فھو محمول علی انہ ثبت من طریق آخر سماع ذلک المدلس ھذا الحدیث ممن عنعنہ عنہ"

خلاصہ یہ ہے کہ صحیحین کی روایتوں میں تدلیس مضر نہیں ہے۔ اور اس کی تصریح نووی کے علاوہ اور اکابر نے بھی کی ہے۔ مثلاً علامہ سخاویؒ نے اپنی کتاب فتح المغیث میں السیوطی نے تدریب الراوی میں اور علامہ محدث عبدالقادر القرشی نے اپنی کتاب "الجواہر المضیئۃ" میں نواب صدیق حسن خان نے اپنی کتاب ہدایت السائل میں اور دوسرے اکابر محدثین نے بھی اس کی تصریح کردی ہے[1]

ب: واقعی مدلس کا عنعنہ مقبول نہیں ہے۔ لیکن جب اس کا متابع مل جائے تو بالاتفاق اس کا عنعنہ قبول کرلیا جاتا ہے۔ پہلے بتایا جاچکا ہے کہ سلیمان التیمی کے تین متابع ہیں (۱) ابو عبیدہ (۲) عمر بن عامر (۳) سعید ابن ابی عروبہ۔ متابعت کے بعد یہ روایت تسلیم کرنی واجب ہے۔

ج: مدلس کا عنعنہ مقبول نہیں۔ لیکن جب کسی سند سے تصریح بالسماع ہوجائے تو یہ روایت مقبول ہوجاتی ہے۔ اور یہاں اس حدیث میں کئی سندوں میں سماع کی تصریح موجود ہے۔ چنانچہ صحیح ابی عوانۃ کی روایت میں سماع کی تصریح موجود ہے۔ وہ سمعت کہہ کر نقل کرتے ہیں۔ سنن ابی داؤد صفحہ ۱۴۱ ج ۱ باب التشہد میں اس حدیث کی سند یوں ہے۔ حدثنا عاصم بن النضر ثنا المعتمر قال سمعت ابی قال حدثنا قتادہ الخ۔ یہاں عن سے روایت نہیں کی حدثنا کہہ کر روایت کی ہے۔ اور حدثنا تبھی کہا جاتا ہے جبکہ براہ راست اس سے روایت سنی ہو۔

حنفیہ کی چوتھی دلیل

حدیث ابوھریرۃ قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم انما جعل الامام لیؤتم بہ فاذا کبر فکبروا واذا قرأ فانصتوا الحدیث۔ سنن نسائی صفحہ ۱۴۶ ج ۱ پر امام نسائی نے مستقل ترجمہ قائم کیا ہے۔ تاویل قولہ عزوجل واذا قرئ القرآن فاستمعوا لہ وانصتوا لعلکم ترحمون۔ اس کے

---

[1] حوالہ جات کے لئے دیکھئے احسن الکلام ص ۲۰۰، ۲۰۱ ج ۱ طبع دوم

نیچے انہوں نے ابوہریرہ کی یہ حدیث دو مختلف سندوں سے پیش کی ہے۔ یہ ترجمہ قائم کرکے یہ حدیث لکھنا اس بات پر بھی دلالت کرتا ہے کہ امام نسائی اس بات کو تسلیم کرتے ہیں کہ یہ آیت جماعت کی نماز کے بارہ میں اُتری ہے۔ اس کی تخریج اور بھی بہت سے محدثین نے کی ہے۔ مثلاً سنن ابن ماجہ ص۶۱ باب اذا قرأ الامام فانصتوا۔ میں یہ حدیث پیش کی ہے۔ بیہقی کی السنن الکبریٰ ص۱۵۶ ج ۲ پر اس کی تخریج کی ہے۔ امام مسلمؒ نے اگرچہ اس حدیث کی تخریج نہیں کی لیکن یہ فرمادیا ہے۔ "ھو عندی صحیح"

اس مقام پر شیخ الاسلام علامہ شبیر احمد عثمانیؒ نے ایک لطیف تقریر فرمائی ہے۔ وہ فرماتے ہیں کہ اگر جملہ "اذا قرء فانصتوا" سے قطع نظر بھی کرلی جائے تب بھی جملہ "انما جعل الإمام لیؤتم به" صحیحین کی بہت سی روایات سے ثابت ہے۔ اس میں مقتدی کو امام کی اتباع کا حکم دیا گیا ہے حدیث سے یہ بھی معلوم ہوا کہ جب امام تکبیر کہے تو اس کی اتباع یہ ہے کہ مقتدی بھی تکبیر کہے امام کے رکوع کی اتباع یہ ہے کہ مقتدی بھی رکوع کرے۔ سجدہ میں امام کی اتباع یہ ہے کہ مقتدی بھی سجدہ کرے۔ اب قابلِ غور بات یہ ہے کہ امام کی قرأت کی اتباع کا کیا طریقہ ہے؟ اس کی وضاحت صحیح بخاری ص۳ ج ۱ کی حدیث سے ہو جاتی ہے جس میں یہ ہے کہ ابتداءً جب جبرئیل علیہ السلام وحی پڑھ کر سناتے تو نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم بھی ساتھ ساتھ ہونٹ ہلاتے اور پڑھتے اس پر یہ آیات نازل ہوئیں۔ لا تحرك به لسانك لتعجل به ٥ ان علینا جمعه وقرانه فاذا قرأنا فاتبع قرانه ٥ فاتبع قرانه کی تفسیر صحیح بخاری میں ترجمان القرآن حضرت ابن عباس سے یہ نقل فرمائی ہے۔ "استمع له وانصت" اس سے معلوم ہوا کہ قرأت کی اتباع کا طریقہ یہ ہے کہ استماع اور انصات کیا جائے۔ اس طرح انما جعل الإمام لیؤتم به سے بھی اذا قرء فانصتوا والا حکم ثابت ہوتا ہے۔ یعنی جب امام قراءت کرے تو اس کی اتباع کرو یعنی خاموش رہو۔

پانچویں دلیل

حدیثِ ابوہریرہؓ مرفوع۔ کتاب القرآۃ للبیہقی ص۱۰ کل صلوٰۃ لا یقراء فیھا بام الکتاب فھی خداج الا صلوٰۃ خلف الامام۔ اس میں تصریح ہے کہ ہر نماز میں فاتحہ ضروری ہے۔ مگر جو نماز امام کے پیچھے ہو اس میں فاتحہ ضروری نہیں ہے امام بیہقی نے اس حدیث کو نقل فرماکر اس پر اعتراض کیا ہے کہ اس میں الا صلوٰۃ خلف امام کے الفاظ نقل کرنے میں خالد طحان نے غلطی کی ہے۔ اور اس خطا کی وجہ یہ بتائی ہے کہ علاء بن عبدالرحمٰن نے حضرت ابوہریرہؓ کی ایک موقوف حدیث نقل کی ہے۔ اس میں استثناء نہیں ہے۔ لہٰذا یہاں بھی نہیں

لے رقم ۴۰۴۔ مطبوعہ ادارہ احیاء السنۃ گوجرانوالہ۔

ہونا چاہیئے۔ امام بیہقی کے اس طرز سے اتنی بات تو واضح ہوگئی کہ وہ اس حدیث کی سند کے کسی راوی کی عدالت اور ضبط پر جرح نہیں کر سکے۔ اگر کسی پر ان کی نظر میں جرح ہوتی تو بیہقی کبھی معاف نہ کرتے۔ صرف اتنا کہہ سکے ہیں کہ خالد طحان سے خطا ہوگئی۔ انہوں نے یہ استثنا غلط نقل کیا ہے۔ اور غلطی کی دلیل یہ ہے کہ ابوہریرہؓ کے اثر موقوف میں یہ استثناء نہیں ہے۔ اس پر بصد ادب یہ گذارش ہے۔ خالد طحان ثقہ ہیں آپ ان کی روایت کو کس قاعدہ سے مسترد کر سکتے ہیں۔ اگر آپ یہ کہیں کہ چونکہ علاء کی حدیث میں یہ نہیں تو جواب یہ ہے کہ ہوسکتا ہے کہ خالد ٹھیک کہہ رہا ہو علاء سے غلطی ہوئی ان سے یہ بات چھوٹ گئی۔ نیز علاء کی حدیث ابوہریرہؓ کا اثر موقوف ہے۔ اور خالد والی حدیث مرفوع ہے۔ آپ مرفوع کو موقوف کے تابع کیسے کر رہے ہیں۔ موقوف کو مرفوع کے تابع کرنا چاہیئے۔ یہ کہنا چاہیئے کہ مرفوع میں چونکہ یہ استثناء ہے اس لئے موقوف میں بھی ہونا چاہیئے۔

چھٹی دلیل

حضرت بلالؓ کی حدیث مرفوع۔ کتاب القرآۃ للبیہقی ص۱۷۵ قال بلالؓ امرنی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ان لا أقرء خلف الامام۔ (حضرت بلالؓ کہتے ہیں کہ مجھے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے امر فرمایا کہ میں امام کے پیچھے قرأت نہ کیا کروں)

ساتویں دلیل

حضرت جابرؓ کی مرفوع حدیث، من صلی خلف الامام فان قراءۃ الامام لہٗ قراءۃ۔ اس کی تخریج امام محمدؒ نے اپنے مؤطا میں حافظ احمد بن منیع نے اپنے مسند میں، اور طحاوی اور دارقطنی نے کی ہے[1]۔ اس کی سند پر یہ اعتراض کیا گیا ہے یہ حدیث مرسل ہے۔ موسیٰ بن ابی عائشہ سے اس کو متصلاً نقل کرنے والے صرف دو ہیں۔ (۱) ابوحنیفہ (۲) حسن بن عمارت۔ دارقطنی کہتے ہیں۔ یہ دونوں ضعیف ہیں۔ اس لئے اس کا اتصال ثابت نہیں ہے۔ اس کا جواب یہ کہ اگر ان متصل سندوں سے صرف نظر بھی کر لیا جائے۔ اس کی مرسل سندیں ہی لی جائیں تب بھی کوئی اشکال نہیں۔ ہمارے اور جمہور کے نزدیک مرسل حجت ہے۔ نیز حسن بن عمارۃ تو واقعی ضعیف ہیں۔ لیکن امام صاحب کو ضعیف کہنا تصریحات اکابر فن کے خلاف ہے۔ آئمہ رجال نے آپ کی تعدیل مفسر کثرت سے کی ہے۔ نیز احمد بن منیع کے مسند میں امام صاحب کے متابع بھی موجود ہیں۔ سفیان اور شریک۔ اس لئے اس حدیث کو رد کرنے کی گنجائش نہیں۔

---

[1] اس حدیث کی تفصیلی بحث کے لئے دیکھئے اعلاء السنن ص ۶۱ تا ۷۲ ج ۴۔

آٹھویں دلیل

مشکوٰۃ ص۷۹ پر بحوالہ صحیحین حدیث مذکور ہے۔ " اذا قال الامام غیر المغضوب ولا الضالین فقولوا آمین"۔ اگر مقتدی نے بھی فاتحہ پڑھنی ہوتی تو یوں فرماتے کہ جب تم ولا الضالین پڑھا کرو تو اس پر آمین کہا کرو۔ حدیث نے صاف بتا دیا کہ ولا الضالین پڑھنا صرف امام کا کام ہے۔

نویں دلیل

مشکوٰۃ ص۸۰ پر بخاری شریف کے حوالہ سے روایت مذکور ہے۔ اذا امن القاری فامنوا۔ سنن ابن ماجہ ص۶۱ پر بھی یہ حدیث موجود ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ شارع علیہ السلام کی نظر میں قرأت کرنے والا صرف امام ہے۔ یہاں قاری سے مراد قرأت فاتحہ کرنے والا ہی ہو سکتا ہے۔ اس سے خصوم کے اس سوال کا جواب بھی ہو گیا کہ حدیث میں قرأۃ سے مراد قرأت سورت ہوتی ہے۔ اس حدیث میں القاری قراءت فاتحہ کرنے والے کو کہا گیا ہے۔

دسویں دلیل

مشکوٰۃ شریف ص۹۹۔ حضرت ابوبکرۃ کی حدیث مرفوع۔ انہٗ انتھی الی النبی صلی اللہ علیہ وسلم وھو راکع فرکع قبل ان یصل الی الصف ثم مشی الی الصف فذکر ذلک للنبی صلی اللہ علیہ وسلم فقال زادک اللہ حرصًا ولا تعد۔ وہ صف میں پہنچنے سے پہلے رکوع میں اسی خیال سے گئے ہیں کہ رکوع میں ملنے سے بغیر فاتحہ کے رکعت ہو جاتی ہے ورنہ جلدی کی کیا ضرورت تھی۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کے ذہن کی تردید نہیں فرمائی۔ امام بیہقی نے سنن کبریٰ ص۹۰ ج ۲ پر یہی حدیث پیش کی ہے اور اس پر ترجمہ یہ قائم کیا ہے۔ باب من رکع دون الصف۔ وفی ذلک دلیل علیٰ ادراک الرکعۃ ولولا ذلک لما تکلفوہ۔ معلوم ہوا کہ امام کی فاتحہ اس کے لئے کافی ہے۔ اسی بنا پر اس کی رکعت ہو جاتی ہے۔

گیارہویں دلیل

السنن الکبریٰ للبیہقی ص۸۹ ج ۲، اس پر مستقل باب قائم فرمایا ہے۔ باب ادراک الامام فی الرکوع اس میں کافی حدیثیں جمع فرما دی ہیں کہ رکوع میں مل جانے سے رکعت ہو جاتی ہے۔ اس سے ثابت ہوا کہ امام کی فاتحہ مقتدی کے لئے کافی ہوتی ہے۔ اگر رکوع میں ملنے والا تکبیر تحریمہ نہ کہے ویسے ہی رکوع میں مل جائے اس کی رکعت کسی کے ہاں نہیں ہوتی یا رکوع میں جھکنے سے پہلے اس نے قیام نہیں کیا تو بالاجماع رکعت نہیں ہو سکتی۔ لیکن فاتحہ نہیں پڑھی۔ تکبیر تحریمہ کے بعد قیام کر کے رکوع میں جھک گیا ہے۔ اس کی رکعت احادیث کی روشنی میں بھی ہو جاتی ہے اور ائمہ اربعہ کا اس پر اتفاق بھی ہے۔ اگر تکبیر تحریمہ

اور قیام کی طرح سورۃ فاتحہ بھی مقتدی کے لئے رکن ہوتی اس کے چھوڑنے سے بھی رکعت نہیں ہونی چاہیئے تھی۔

بارہویں دلیل مستدرک حاکم ص۲۱۶ ج ۱ حدیث ابوہریرہ۔ قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اذا جئتم ونحن سجود فاسجدوا ولا تعدوھا شیئاً ومن ادرك ركعة فقد ادرك الصلوٰۃ۔ حاکم فرماتے ہیں ہٰذا حدیث صحیح الاسناد۔ علامہ ذہبی نے بھی تلخیص مستدرک میں صحیح قرار دینے میں حاکم کی تائید کی ہے۔

آثارِ صحابہؓ امام محمدؒ نے اپنے مؤطا میں ص۹۴ سے ص۱۰۱ تک اس موضوع پر کافی صحابہؓ کے آثار جمع کر دیئے ہیں۔ جن میں عبداللہ بن عمرؓ، عبداللہ بن مسعود، سعد بن ابی وقاص، حضرت عمر بن الخطاب اور حضرت زید بن ثابت رضی اللہ عنہم کے آثار شامل ہیں۔ مثلاً حضرت سعد بن ابی وقاص فرماتے ہیں۔ وددت ان الذی یقرأ خلف الإمام فی فیہ جمرۃ۔ (یعنی چاہتا ہوں کہ امام کے پیچھے قرأت کرنے والے کے منہ میں انگارہ ہو) حضرت عمر بن الخطاب فرماتے ہیں۔ لیت فی فم الذی یقرأ خلف الإمام حجراً (یعنی کاش امام کے پیچھے قرأت کرنے والے کے منہ میں پتھر ہوتا۔) وغیر ذلك من الآثار۔

قیاسی اور عقلی وجوہ ترجیح امام کے پیچھے قرأت فاتحہ چھوڑنے کے علماء نے ترجیح کے لئے بہت سے قیاسی اور عقلی وجوہ پیش کئے ہیں۔ ان میں سے بطور تمثیل چند پیش کئے جاتے ہیں۔

نمبر ۱:۔ علامہ حازمی نے کتاب الاعتبار میں وجوہ ترجیح کے سلسلہ میں ایک ضابطہ لکھا ہے کہ جب کسی مسئلہ میں احادیث دونوں طرف ہوں تو ترجیح اس جانب کو دینی چاہیئے۔ جو قرآن کے زیادہ مطابق ہو۔ قرآن پاک کی صراحت پہلے گزر چکی ہے کہ قرأت قرآن کے وقت استماع اور انصات کا امر کیا گیا ہے۔

نمبر ۲:۔ علامہ حازمی نے ترجیح کے لئے یہ ضابطہ بھی لکھا ہے کہ جب کسی مسئلہ میں قولی حدیثیں دونوں طرف ہوں تو اس جانب کو ترجیح دینی چاہیئے۔ جس کے ساتھ فعل رسول بھی مل جاتے ہیں مرض الوفات کے سلسلہ میں ابن ماجہ اور احمد کے حوالہ سے یہ بات گذر چکی ہے۔ کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ابوبکر کی فاتحہ کو کافی سمجھا ہے۔ تو آپ کا فعل بھی اس بات کی تائید کر رہا ہے کہ مقتدی کے لئے امام کی فاتحہ کافی ہے۔

نمبر ۳:۔ علامہ حازمی نے یہ ضابطہ یہ بھی لکھا ہے کہ جب کسی مسئلہ میں احادیث مختلف ہوں تو اس جانب کو ترجیح دینی چاہیئے جس جانب جمہور کا عمل ہو۔ مذاہب کے بیان میں یہ بات معلوم ہو چکی ہے۔

کہ تمام نمازوں میں فاتحہ کے وجوب کا قول صرف امام شافعی کا ایک قول ہے۔ جمہور اس کے قائل نہیں۔

نمبر ۴:۔ امام بخاری نے یہ ضابطہ نقل فرمایا ہے انما یؤخذ بالآخر فالآخر من فعل النبی صلی اللہ علیہ وسلم۔ اس قاعدہ کے مطابق بھی ترجیح ترکِ قرأت کو ہونی چاہیئے۔ اس لئے کہ آخری نمازمیں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ابوبکر کی فاتحہ کو کافی سمجھا ہے۔

نمبر ۵:۔ منفرد کی قرأت کے دو حصے ہیں۔ فاتحہ اور ما زاد علی الفاتحہ۔ اس پر سب کا اتفاق ہے کہ مقتدی ما زاد علی الفاتحہ نہیں پڑھے گا۔ امام کی پڑھی ہوئی سورت ہی اس کے لئے کافی ہو جائے گی۔ اس پر قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ دوسرا حصہ بھی مقتدی کے لئے معاف ہونا چاہیئے۔

نمبر ۶:۔ امام طحاوی نے حسبِ عادت یہاں بھی نظر عقلی پیش فرمائی ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ اگر کوئی شخص امام کے ساتھ رکوع میں ملتا ہے۔ اگر اس نے تکبیر تحریمہ اور قیام نہیں کیا تو کسی کے نزدیک اس کی رکعت نہیں ہوتی۔ لیکن اگر تکبیر تحریمہ اور قیام کر کے رکوع میں مل گیا ہے۔ لیکن فاتحہ نہیں پڑھی تو جمہور کے نزدیک رکعت ہو جاتی ہے۔ اگر فاتحہ بھی مقتدی کے لئے تکبیر تحریمہ اور قیام کی طرح فرض ہوتی تو چاہیئے تھا کہ فاتحہ چھوڑنے سے بھی رکعت نہ ہوتی۔ جب سب کے نزدیک ہو جاتی ہے۔ تو ثابت ہوا کہ مقتدی کے لئے فرض نہیں۔

نمبر ۷:۔ بطور لطیفہ سے امام صاحب کا واقعہ پیش کیا جاتا ہے کہ امام صاحب کے پاس کچھ لوگ اس مسئلہ میں مناظرہ کے لئے آئے۔ امام صاحب نے فرمایا کہ اس طرح تو سب سے گفتگو نہیں ہو سکتی آپ اپنا ایک نمائندہ چُن لیں جس کی فتح سب کی فتح اور جس کی شکست سب کی شکست تصور ہوگی۔ انہوں نے ایک کا انتخاب کر لیا اس نے گفتگو کرنا چاہی آپ نے فرمایا کہ مسئلہ کا فیصلہ ہو گیا تم نے جس کو نمائندہ بنایا۔ اس نے سب کی ذمہ داری اُٹھالی ہے۔ اس کی گفتگو سب کی گفتگو ہے۔ ایسے ہی امام کی قرأت سب کے لئے کافی ہو جاتی ہے۔

جوابات ادلۂ خصوم

خصوم کا زیادہ تر استدلال حضرت عبادۃ کی حدیث سے ہے۔ عبادۃ بن الصامت کی حدیث اس موضوع میں دو قسم کی ہے۔ ۱: جس میں تفصیلی واقعہ مذکور نہیں۔ صرف اتنا ہے۔ لا صلوٰۃ لمن لم یقرأ بفاتحۃ الکتاب۔ جیسا کہ اس باب کی پہلی حدیث۔ ۲: جس میں ایک تفصیلی واقعہ کا ذکر ہے جیسا کہ ص۱۸ پر بحوالہ ابوداؤد، ترمذی اور نسائی حدیث مذکور ہے۔ دونوں قسم کی حدیث کا جواب الگ الگ دیا جائے گا۔ خلاصہ جواب یہ ہے کہ پہلی قسم کی حدیث صحیح ہے۔ لیکن ان کے موقف پر دلالت کرنے میں صریح نہیں ہے۔ دوسری قسم کی حدیث میں فاتحہ اور امام کا ذکر تو صراحۃً ہے۔ لیکن یہ صحیح نہیں ہے ہمارا دعویٰ یہ ہے کہ کوئی ایسی حدیث موجود نہیں جو صحیح ہو غیر معارض ہو اور صراحۃً اس بات پر دلالت

کرتی ہو کہ اگر مقتدی نے فاتحہ نہ پڑھی تو اس کی نماز نہ ہوگی. اب ہر قسم کے تفصیلی جوابات پیش کئے جاتے ہیں.

قسم اوّل کے تفصیلی جوابات

قسم اوّل کی حدیث عبادہ سے ان کا استدلال دو طرح سے ہے. ایک صلوٰۃ کے عموم سے. صلوٰۃ نکرہ تحت النفی ہے. اس کے عموم میں صلوٰۃ المقتدی بھی داخل ہے. معلوم ہوا کہ یہ بھی نہیں ہوتی. دوسرا استدلال من سے ہے. من عام ہے. اس کے عموم میں امام، منفرد اور مقتدی سب داخل ہیں من لم یقراء بفاتحۃ الکتاب کی نماز نہیں ہوتی اس کے عموم میں یہ بھی داخل ہے کہ اگر مقتدی نے بھی فاتحہ نہ پڑھی تو نماز نہیں ہوگی. تقریر استدلال کو سامنے رکھتے ہوئے جوابات یوں ہیں.

صلوٰۃ کے عموم سے استدلال کا جواب

اگر مان لیا جائے کہ صلوٰۃ کے عموم میں صلوٰۃ المقتدی داخل ہے تو حدیث کا مطلب یہ ہوگا. کہ صلوٰۃ المقتدی کی صحت کے لئے بھی فاتحہ ہونی چاہیئے. ہم اس پر عمل کرتے ہیں. جماعت کی نماز ایک نماز ہے. ایک نماز میں ایک فاتحہ کافی ہے. جب امام نے قرأت فاتحہ کرلی تو سب کی ہوگئی. ہمارے ہاں بھی صلوٰۃ المقتدی فاتحہ سے خالی نہیں ہے اس کے بہت سے قرائن اور شواہد موجود ہیں کہ صلوٰۃ الجماعۃ ایک ہی صلوٰۃ تصور کی جاتی ہے.

۱. صرف امام سے سہو ہو جائے تو سب کو سجدہ کرنا پڑجاتا ہے حالانکہ مقتدیوں کو یہ سہو نہیں ہوا.

۱. صرف امام سجدہ کی آیت پڑھ لے خواہ سرًا پڑھے. مقتدی نے نہ پڑھی نہ سُنی ہے. لیکن سجدہ میں سب کو شرکت کرنی پڑتی ہے.

۱. امام کا سترہ سب کے لئے کافی ہوجاتا ہے اس لئے کہ نماز ایک ہے.

۱. قرآن پاک میں ہے اذا قضیت الصلوٰۃ فانتشروا. اذا قضیت الصلوٰت نہیں کہا. حالانکہ جمعہ کی نماز جماعت سے ہوتی ہے.

۵. سنن ابی داؤد ص۷۲ ج ۱ پر ہے." ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال لقد اعجبنی ان تکون صلوٰۃ المسلمین واحدۃ" یعنی مسلمانوں کی نماز کا ایک ہوجانا مجھے پسند ہے ایک ہوجانے سے مُراد جماعت کی نماز ہے.

اس قسم کے اور بھی شواہد موجود ہیں کہ شریعت کی نظر میں صلوٰۃ الجماعت ایک نماز ہے اس لئے اس میں ایک فاتحہ کافی ہے.

مَن کے عموم سے استدلال کے جوابات

جواب اوّل مَن کے عموم سے استدلال درست نہیں اس لئے کہ یہ عموم کے لئے موضوع نہیں ہے۔ سیّد شریف جرجانی شرح مواقف میں فرماتے ہیں۔ "الموصولات لم توضع للعموم بل ھی للجنس تحتمل العموم والخصوص" اسی لئے مَن بکثرت خصوص کے لئے مستعمل ہوتا ہے۔ مثلاً قرآن میں ہے۔ ءامنتم من فی السماء۔ من فی السماء سے مراد صرف باری تعالیٰ ہیں۔ دوسری جگہ فرمایا۔ یستغفرون لمن فی الارض۔ من فی الارض سے مُراد صرف مسلمان ہیں۔ حدیث میں ہے لتتبعنّ سنن من کان قبلکم۔ لیکن حدیث میں اس کی تفسیر صرف یہود و نصاریٰ سے کی گئی ہے قرآن حدیث اور کلام بلغاء میں بہت کثرت سے یہ بات ملتی ہے کہ لفظ من کو استعمال کیا گیا اور مراد اس سے فرد خاص ہے۔ اس لئے اگر یہاں اس سے مُراد صرف امام اور منفرد لے لیا جائے تو یہ مَن کی وضع کے خلاف نہ ہوگا۔

جواب دوم اگر تسلیم کر لیا جائے کہ من عموم کے لئے موضوع ہے تو ہم کہیں گے یہاں عموم مُراد نہیں۔ یہاں اس کے عموم میں مقتدی داخل نہیں۔ یعنی اگر بالفرض یہ لفظ عام ہے تو مقتدی کی اس سے تخصیص کرلی جائے گی۔ وہ اس کے عموم میں داخل نہیں۔ اس تخصیص کے قرائن بہت کثرت سے ملتے ہیں

نمبر ۱: قرآن کی آیت نے مقتدی کو انصات کا حکم دیا ہے۔ یہ قرینہ ہے کہ اس حدیث کے عموم میں مقتدی داخل نہیں۔

نمبر ۲: بہت سی صحیح حدیثیں مقتدی کی قرأت کی ممانعت پر دلالت کرتی ہیں۔ معلوم ہوا کہ حدیث عبادہ کے عموم میں مقتدی داخل نہیں ہے۔

نمبر ۳: اسی حدیث عبادہ کی بعض صحیح روایات میں فصاعدا یا ما زاد وغیرہ کی زیادتی ثابت ہے۔ اس کو سامنے رکھ کر حدیث کا مطلب یہ بنا کہ جو فاتحہ اور سورت نہ پڑھے اس کی نماز نہیں ہوتی۔ معلوم ہوا کہ یہ ایسے نمازی کی بات ہے جس نے دونوں پڑھنی ہیں۔ مقتدی کسی کے نزدیک بھی ایسا نہیں۔ یہ زیادتی مجبور کرتی ہے کہ مقتدی کو اس کے عموم میں داخل نہ مانا جائے۔

نمبر ۴: حدیث میں قرأت کے مفعول پر با داخل ہے۔ بفاتحۃ الکتاب۔ قرأ فاتحۃ الکتاب، قرأ بفاتحۃ الکتاب دونوں میں عربیت کے لحاظ سے فرق ہے۔ با اس وقت لائی جاتی ہے۔ جبکہ با کے مدخول کے ساتھ کچھ اور بھی پڑھا جاتے۔ معلوم ہوا کہ یہاں صرف اس نمازی کی

بات ہو رہی ہے جس نے صرف فاتحہ نہیں پڑھنی کچھ اور بھی پڑھنا ہے. ظاہر ہے کہ مقتدی کسی کے نزدیک بھی کچھ اور نہیں پڑھے گا وہ اس میں داخل نہیں۔

نمبر۵: حدیث کا سب سے اچھا مطلب وہ ہوگا جو نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے براہِ راست شاگرد بیان کریں۔ امام ترمذی نے حضرت جابرؓ کا اثر صحیح نقل فرمایا ہے۔ من صلی رکعۃً لم یقرأ فیھا بام القرآن الا ان یکون وراء الامام[1]۔ اس سے معلوم ہوا کہ یہ حدیث مقتدی کے بارہ میں نہیں۔ چنانچہ امام ترمذی نے امام احمد کا ارشاد نقل کیا ہے۔ ھذا رجل من اصحاب النبی صلی اللہ علیہ وسلم تأول قول النبی صلی اللہ علیہ وسلم لا صلوٰۃ لمن لم یقرأ بفاتحۃ الکتاب ان ھذا اذا کان وحدہٗ۔

نمبر۶: اگر مقتدی امام کے فاتحہ پڑھنے کے بعد ملے۔ صرف رکوع میں ملے فاتحہ پڑھنے کا موقع ہی نہ ہو۔ اس کی یہ رکعت تصور ہو جاتی ہے۔ یہ بات احادیث سے بھی ثابت ہے۔ اور آئمہ اربعہ اور جمہور سلف کا موقف بھی یہی ہے۔ ائمہ میں سے امام کے پیچھے قرأت پر زیادہ زور دینے والے امام شافعی ہیں۔ انہوں نے کتاب الام میں تصریح کی ہے کہ رکوع میں ملنے سے رکعت ہو جاتی ہے۔ امام نووی نے شرح مسلم ص۱۲۵ ج ۱ پر تصریح کی ہے کہ رکوع میں امام سے ملے تو فاتحہ ساقط ہو جاتی ہے۔ نواب صدیق حسن خان نے بدور الاھلۃ اور دلیل الطالب میں تصریح کی ہے کہ جمہور کا مذہب یہی ہے کہ یہ رکعت ہو جاتی ہے۔ قاضی شوکانی پہلے رکعت نہ ہونے کے قائل تھے۔ پھر جمہور کی موافقت اختیار کر لی[2]۔ اس سے معلوم ہوا کہ جمہور سلف اس حدیث کے عموم میں مقتدی کو داخل نہیں مانتے۔ ورنہ اس کی یہ رکعت نہ ہونی چاہیئے تھی۔

جواب سوئم اگر مان لیا جائے کہ من کے عموم میں مقتدی داخل ہے تو ہم کہیں گے کہ اس حدیث میں جو آتا ہے کہ ہر نمازی۔ فاتحہ کی قرأت کرے۔ اس میں قرأت عام ہے خواہ حقیقۃً ہو خواہ حکماً۔ تینوں قسم کے نمازی قرأت فاتحہ کریں گے۔ امام اور منفرد حقیقۃً اور مقتدی حکماً۔ اس لئے کہ حدیثوں میں تصریح ہے کہ امام کی قرأت ہی مقتدی کی قرأت ہے۔ قرأت کا حقیقتہً یا حکماً ہونا قرآن پاک سے ثابت ہے۔ فاذا قرأناہ فاتبع قرآنہ ۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے

---

[1] جامع ترمذی ص ۷۱ ج ۱

[2] تفصیلی حوالہ جات احسن الکلام ص ۳۹، ۴۰ ج ۲ میں ملاحظہ ہوں۔

سامنے حقیقۃً جبرئیل پڑھتے تھے۔ لیکن چونکہ حق تعالیٰ کی نمائندگی میں پڑھتے تھے۔ اس لیے حکماً اسے قرأت باری تعالیٰ قرار دیا گیا۔

قسم ثانی کے جوابات

حضرت عبادۃ بن الصامت کی حدیث جو ترمذی، ابوداؤد وغیرہ نے پیش فرمائی ہے۔ اس میں یہ الفاظ ہیں۔ لا تفعلوا الا باماالقرآن۔ اس میں تصریح ہے کہ اور قرأت تو مقتدی کو نہ کرنی چاہیئے فاتحہ کی قرأت کر لینی چاہیئے۔ تو صراحۃً ثابت ہوگیا کہ امام کے پیچھے فاتحہ پڑھنی چاہیئے۔

جواب نمبر ۱ ـ اس حدیث کی سند میں محمد بن اسحاق ہیں۔ گو بہت سے حضرات نے ان کی توثیق کی ہے۔ لیکن اکثر ائمہ رجال ان پر شدید جرح کر رہے ہیں۔ تقریب، التہذیب، تہذیب التہذیب، میزان الاعتدال وغیرہ کتب رجال میں ان پر شدید جرح نقل کی گئی ہے۔ مثلاً سلیمان التیمی اور ہشام کا قول نقل کیا گیا ہے کہ یہ کذاب ہے امام مالک کا قول نقل کیا گیا ہے کہ دجال من الدجاجلۃ ہے ابن نمیر، وہب بن خالد، جریر بن عبدالحمید، دارقطنی وغیرہ نے بھی اس پر جرح کی ہے۔ ان کے بارہ میں معتدل قول یہ ہے کہ سیر اور مغازی میں وسیع النظر ہیں۔ لیکن احکام کی حدیثوں میں ان پر اعتماد نہیں کیا جا سکتا ہے جس پر اکثر ائمہ رجال شدید جرح رکھتے ہوں۔ ایسے اہم اختلافی مسئلہ میں ایسے راوی کی روایت پر مدار رکھنا بے انصافی کی بات ہے۔

جواب نمبر ۲ ـ محمد بن اسحاق مکحول سے نقل کرتے ہیں۔ ان پر ایسی جرح تو نہیں جتنی محمد بن اسحاق پر ہے لیکن فی الجملہ ان پر بھی جرح کی گئی ہے۔ ابوحاتم نے اس کے بارہ میں کہا کہ "لیس بالمتین" ابن سعد فرماتے ہیں۔ "ضعفہ جماعۃ من المحدثین" اصل اعتراض ان کے بارہ میں یہ ہے کہ یہ مدلس ہیں اور اس حدیث کو عن سے روایت کر رہے ہیں۔ ان کی اکثر حدیثیں جو صحابہؓ سے ہوتی ہیں ان میں تدلیس کرتے ہیں۔ اس لئے ان کی روایت پر مدار رکھنا درست نہیں۔

جواب نمبر ۳ ـ اس کی سند میں اضطراب ہے۔ مثلاً کبھی مکحول محمود بن الربیع سے نقل کرتے ہیں۔ کبھی نافع بن محمودؒ سے نقل کرتے ہیں۔ اور نافع بن محمودؒ کے بارہ میں علامہ ذہبیؒ[1]، ابن عبدالبرؒ، طحاویؒ، ابن قدامہؒ[4] وغیرہم کا خیال یہ ہے کہ یہ مجہول شخص ہے۔ ایسے مجہولین سے ہم دین لینے

---

[1] میزان الاعتدال ص ۲۴۲ وفیہ "لا یعرف بغیر ھذا الحدیث"
[2] کذا فی تہذیب التہذیب ص ۱۴۱ ج ۱۰۔ [3] کذا فی الجوہر النقی بذیل السنن الکبریٰ للبیہقی ص ۱۶۵ ج ۲
[4] مغنی ابن قدامہ ص ۵۶۵ ج ۱۔

کرتی ہو کہ اگر مقتدی نے فاتحہ نہ پڑھی تو اس کی نماز نہ ہوگی. اب ہر قسم کے تفصیلی جوابات پیش کئے جاتے ہیں.

قسم اوّل کے تفصیلی جوابات

قسم اوّل کی حدیث عبادہ سے ان کا استدلال دو طرح سے ہے. ایک صلوٰۃ کے عموم سے. صلوٰۃ نکرہ تحت النفی ہے. اس کے عموم میں صلوٰۃ المقتدی بھی داخل ہے. معلوم ہوا کہ یہ بھی نہیں ہوتی. دوسرا استدلال مَن سے ہے. مَن عام ہے. اس کے عموم میں امام، منفرد اور مقتدی سب داخل ہیں. مَن لم یقراء بفاتحۃ الکتاب کی نماز نہیں ہوتی اس کے عموم میں یہ بھی داخل ہے کہ اگر مقتدی نے بھی فاتحہ نہ پڑھی تو نماز نہیں ہوگی. تقریر استدلال کو سامنے رکھتے ہوئے جوابات یوں ہیں.

صلوٰۃ کے عموم سے استدلال کا جواب

اگر مان لیا جائے کہ صلوٰۃ کے عموم میں صلوٰۃ المقتدی داخل ہے تو حدیث کا مطلب یہ ہوگا۔ کہ صلوٰۃ المقتدی کی صحت کے لئے بھی فاتحہ ہونی چاہیئے. ہم اس پر عمل کرتے ہیں. جماعت کی نماز ایک نماز ہے. ایک نماز میں ایک فاتحہ کافی ہے. جب امام نے قرأت فاتحہ کرلی تو سب کی ہوگئی. ہمارے ہاں بھی صلوٰۃ المقتدی فاتحہ سے خالی نہیں ہے اس کے بہت سے قرائن اور شواہد موجود ہیں کہ صلوٰۃ الجماعۃ ایک ہی صلوٰۃ تصور کی جاتی ہے.

۱. صرف امام سے سہو ہو جائے تو سب کو سجدہ کرنا پڑجاتا ہے حالانکہ مقتدیوں کو یہ سہو نہیں ہوا.

۲. صرف امام سجدہ کی آیت پڑھ لے خواہ سرا پڑھے. مقتدی نے نہ پڑھی نہ سُنی ہے. لیکن سجدہ میں سب کو شرکت کرنی پڑتی ہے.

۳. امام کا سترہ سب کے لئے کافی ہوجاتا ہے اس لئے کہ نماز ایک ہے.

۴. قرآن پاک میں ہے اذا قضیت الصلوٰۃ فانتشروا. اذا قضیت الصلوٰت نہیں کہا. حالانکہ جمعہ کی نماز جماعت سے ہوتی ہے.

۵. سنن ابی داؤد صلہ ج ۱ پر ہے" ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال لقد اعجبنی ان تکون صلوٰۃ المسلمین واحدۃ" یعنی مسلمانوں کی نماز کا ایک ہو جانا مجھے پسند ہے ایک ہو جانے سے مراد جماعت کی نماز ہے.

اس قسم کے اور بھی شواہد موجود ہیں کہ شریعت کی نظر میں صلوٰۃ الجماعت ایک نماز ہے اس لئے اس میں ایک فاتحہ کافی ہے.

عن انس ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم وابا بکر وعمر کانوا یفتتحون الصلوٰۃ بالحمد للہ رب العٰلمین ص۷۹[1]

بسم اللہ کے متعلق مسائل۔

بسم اللہ کے متعلق اہم اختلافی مسئلے دو ہیں۔

مسئلہ اولیٰ: بسم اللہ قرآن پاک کی آیت ہے یا نہیں؟ اگر ہے تو کسی سورت کا جز ہے یا نہیں؟

امام ابوحنیفہ کا مذہب امام احمد کی ایک روایت یہ ہے کہ بسم اللہ قرآن کی آیت ہے لیکن کسی سورت کا جز نہیں ہے امام شافعی کی دو روایتیں ہیں۔ (۱) سورت فاتحہ کا جز بھی ہے باقی سورتوں کا جز بھی ہے۔ یہ مشہور روایت ہے۔ (۲) سورت فاتحہ کا جز ہے باقیوں کا جز نہیں۔ ہمارے ہاں بسم اللہ ایک آیت ہے۔ امام شافعی کے ہاں متعدد آیتیں ہیں۔ امام مالک کا مذہب یہ ہے کہ قرآن کی آیت نہیں ہے۔ امام احمد کی بھی ایک روایت ان کے ساتھ ہے یاد رہے کہ جو بسم اللہ الرحمٰن الرحیم سورۃ نمل کے اندر ہے وہ بالاتفاق قرآن کی آیت اور اس سورت کا جز ہے۔ اختلاف صرف اس میں ہے جو ہر سورت کے شروع میں لکھی جاتی ہے۔

مسئلہ ثانیہ: نماز میں سورۃ فاتحہ سے پہلے بسم اللہ پڑھنی چاہیئے یا نہیں؟ اگر پڑھنی چاہیئے تو سرًا یا جہرًا امام مالک کے نزدیک بسم اللہ پڑھنا مسنون نہیں ہے۔ امام ابوحنیفہ امام احمد اور جمہور سلف کے نزدیک بسم اللہ آہستہ آواز سے پڑھنی سنت ہے۔ امام شافعی کے نزدیک جہرًا پڑھنی چاہیئے۔

دلائل احناف

دونوں مسئلوں میں حنفیہ کے کچھ دلائل پیش کئے جاتے ہیں۔

نمبر ۱: حنفیہ کا مختار یہ ہے کہ بسم اللہ قرآن کی آیت ہے۔ اگر یہ قرآن کی آیت نہ ہوتی تو سلف مصحف میں کبھی لکھنے نہ دیتے۔ اس لئے اس کا بہت اہتمام کیا گیا ہے کہ قرآن میں غیر قرآن نہ لکھا جائے۔ حتیٰ کہ سورۃ فاتحہ کے بعد آمین پڑھنے کے فضائل ہیں۔ لیکن آمین سورۃ فاتحہ کے بعد لکھی نہیں گئی۔ اس لئے کہ یہ غیر قرآن ہے۔ اگر بسم اللہ غیر قرآن ہوتی۔ سلف کبھی بھی اس کا مصحف میں لکھا جانا گوارا نہ کرتے۔ اس سے اتنی بات طے ہوگئی کہ یہ قرآن کی آیت ہے۔

---

[1] ص ۶۴ ج ۱۔

نمبر ۲: حضرت انسؓ کی زیر بحث حدیث یہ بھی حنفیہ اور جمہور کی واضح دلیل ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ قرآت کی جہری آواز الحمد للہ سے شروع ہوتی تھی۔ یعنی بسم اللہ پڑھتے تھے لیکن اس کا جہر نہیں کرتے تھے۔ امام شافعیؒ نے اس کی تاویل یہ فرمائی ہے کہ اس کا مطلب یہ ہے کہ سورۃ فاتحہ دوسری سورت سے پہلے پڑھتے تھے۔ لیکن یہ تاویل مناسب معلوم نہیں ہوتی کیونکہ پوری اُمت میں یہ اشکال کبھی کسی کو پیش نہیں آیا کہ سورت فاتحہ پہلے پڑھنی ہے یا دوسری سورت۔ حضرت انسؓ جو اتنے زور سے اس کو بیان کر رہے ہیں معلوم ہوا کہ کسی مختلف فیہ بات کا تذکرہ کر رہے ہیں۔ بعض لوگ بسم اللہ اونچی پڑھتے تھے ان کی رد کے لئے اتنا زور دے رہے ہیں۔

نمبر ۳: اس باب کی پہلی حدیث میں ہے قسمت الصلوٰۃ بینی و بین عبدی یعنی سورۃ فاتحہ میرے اور میرے بندے کے درمیان تقسیم کی گئی ہے۔ اس کے بعد تفصیل سے یہ بتایا ہے کہ ہر آیت جب بندہ پڑھتا ہے۔ تو اللہ تعالیٰ اس کا جواب دیتے ہیں۔ اس کا آغاز اس سے کیا گیا" اذا قال العبد الحمد للہ رب العلمین۔ قال اللہ حمدنی ربی۔ اگر بسم اللہ سورۃ فاتحہ کا جز ہوتی تو سب سے پہلے اس کا جواب دیتے۔

نمبر ۴: ایک حدیث میں ہے ایک سورت کی تیس آیتیں ہیں اس نے اپنے پڑھنے والے کی سفارش کی اللہ نے قبول کی اور وہ سورۃ ملک ہے۔ اس پر سب کا اتفاق ہے کہ یہ تیس آیتیں بسم اللہ کے علاوہ بنتی ہیں۔ اگر بسم اللہ کو اس کا جز مانا جائے تو اکتیس ۳۱ آیتیں بنتی ہیں۔

اس قسم کے اور بھی کافی دلائل ہیں جن سے ثابت ہوتا ہے کہ بسم اللہ سورۃ فاتحہ کا جزو نہیں ہے۔ جو دلائل ترک جہر پر دلالت کرتے ہیں وہ سب اس بات کی دلیلیں ہیں کہ بسم اللہ سورہ فاتحہ کا جزو نہیں۔ اس لئے کہ اگر جزو ہو تو اس کا بھی جہر ہونا چاہیئے۔ امام ترمذیؒ نے فرمایا کہ اکثر صحابہؓ و تابعین کا مذہب یہ ہے کہ بسم اللہ سراً پڑھنی چاہیئے معلوم ہوا کہ یہ سب اس کو جزو نہیں سمجھتے۔

مختلف روایات میں تطبیق۔

نماز میں بسم اللہ پڑھنے کے متعلق روایات مختلف ہیں بعض سے بظاہر بسم اللہ کی نفی معلوم ہوتی ہے۔ بعض سے سراً پڑھنا معلوم ہوتا ہے اور بعض سے جہراً پڑھنا۔ تین قسم کی روایات ہو گئیں۔ ان میں تطبیق اس طرح ہے کہ اسرار والی روایات اپنے ظاہر پر ہیں۔ جن میں بسم اللہ کی نفی ہے ان کا محمل یہ ہے کہ جہر کی نفی مقصود ہے۔ جہر والی روایات کا محمل یہ ہے کہ کبھی کبھی بیان جواز یا تعلیم دینے کے لئے جہراً پڑھ لیا کرتے تھے۔ جیسا کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کبھی کبھی ظہر کی نماز میں ایک دو آیتیں اونچی آواز سے پڑھ لیا کرتے تھے (جیسا

کہ اسی باب کی فصل اوّل میں ابوقتادہؓ کی حدیث سے) یہ بتانے کے لئے کہ میں قرآت کر رہا ہوں۔ ایسے ہی حضرت عمرؓ بھی ثناء جہر سے پڑھ لیا کرتے تھے۔ اس سے معلوم ہوا کہ بعض اذکارِ سریہ کا جہر کیا جاتا ہے یہ بتانے کے لئے کہ یہ ذکر ہو رہا ہے۔

عن ابی ھریرۃ قال قال رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم اذا امن الامام فامنوا الخ

ف ۱ آمین کے متعلق چند ضروری باتیں فوائد کے عنوان سے پیش کی جاتی ہیں۔
آمین کس زبان کا لفظ ہے؟ بعض نے کہا سریانی زبان کا لفظ ہے۔ بعض نے کہا عبرانی زبان کا لفظ ہے۔ بعض نے کہا یہ فارسی کے لفظ "ہمیں" سے معرب ہے یعنی ہمیں مطلوب است، لیکن صحیح یہ ہے کہ یہ عربی زبان کا لفظ ہے اور اسم فعل ہے بمعنی امر اس کا معنی ہے "استجب"۔ بعض نے کہا اس کا معنی "لیکن کذلک" آمین میں کئی لغتیں ہیں۔ افصح یہ ہے کہ ہمزہ کی مد اور میم کی تخفیف کے ساتھ پڑھا جائے۔ "آمِیْن"

ف ۲ حدیث میں آمین کے بہت فضائل آتے ہیں یہاں تک آیا ہے کہ جس کی آمین فرشتوں کی آمین کے ساتھ موافق ہو جائے اس کے پچھلے گناہ معاف ہو جاتے ہیں۔ موافقت سے کیا مراد ہے؟ اس میں کئی قول ہیں۔ (۱) موافقت فی الوقت مراد ہے۔ (۲) موافقت فی الاخلاص مراد ہے (۳) موافقت فی القول مراد ہے۔ یعنی جس طرح ملائکہ نے آمین کہی اسی طرح انسان نے بھی کہدی۔ یہی راجح ہے۔

ف ۳ جماعت کی نماز میں آمین صرف مقتدی کہے گا یا امام اور مقتدی دونوں کہیں گے؟ امام ابوحنیفہ اور امام مالک کا قول مشہور اور امام شافعی، امام احمد اور جمہور کا مذہب یہ ہے کہ امام اور مقتدی دونوں کو سورۃ فاتحہ کے بعد آمین کہنی چاہیئے۔ ان کی دلیل یہ حدیث ہے۔ "إذا امن الإمام فأمنوا" اس سے معلوم ہوا کہ امام بھی آمین کہے گا۔ امام ابوحنیفہ اور امام مالک کی ایک ایک روایت یہ بھی ہے کہ صرف مقتدی آمین کہے اس روایت کی دلیل یہ حدیث ہے اذا قال الإمام غیر المغضوب علیہم ولا الضالین فقولوا آمین الخ اس میں وظیفہ تقسیم کر دیا گیا ہے امام کا کام غیر المغضوب الخ پڑھنا اور مقتدی کا کام ہے آمین کہنا اور قسمت، شرکت کے منافی ہے معلوم ہوا دونوں آمین نہیں کہیں گے لیکن یہ استدلال اس لئے درست نہیں کہ دوسری روایات میں تصریح ہے اذا أمن الإمام فأمنوا الخ۔

ف ۴ اگر امام آمین نہ کہے تو مقتدی کو آمین کہنی چاہیئے یا نہیں؟ بعض علماء کی رائے یہ ہوئی ہے

کہ اگر امام آمین نہ کہے تو مقتدی کو بھی نہیں کہنی چاہیئے۔ لیکن جمہور کے نزدیک مقتدی کے لئے بہر صورت آمین کہنا مسنون ہے خواہ امام کہے یا نہ کہے۔ جمہور کی دلیل یہ روایت ہے "اذا قال الإمام غير المغضوب عليهم ولا الضالين فقولوا آمين" اس سے معلوم ہوا کہ جب امام سورت فاتحہ ختم کرلے تو مقتدی کو آمین کہنی چاہیئے خواہ امام کہے یا نہ کہے۔ بعض علماء کا استدلال اس حدیث سے ہے۔ "اذا أمن الإمام فأمنوا" اس میں مقتدی کی تامین کو امام کی تامین کے ساتھ معلق کیا گیا ہے۔ یعنی اگر امام آمین کہے تو تم کہو۔ جمہور کی طرف سے اس کا جواب یہ ہے کہ اذا أمن اپنے ظاہر پر نہیں ہے بلکہ اس کا مطلب ہے "إذا حان وقت تامين الإمام" یا مطلب ہے "اذا أراد الإمام التامين" مقتدی کی آمین کو امام کی تامین کے وقت آنے کے ساتھ معلق کیا گیا ہے جب امام نے سورۃ فاتحہ پڑھ لی تو اس کی آمین کا وقت آگیا اب مقتدی کو آمین کہنی چاہیئے خواہ امام کہے یا نہ کہے۔ اس تاویل کے مطابق دونوں قسم کی روایات جمع ہو جاتی ہیں۔ یہ بات حافظ نے فتح الباری[1] میں ارشاد فرمائی ہے۔

ف ۵ حافظ نے ایک اور مسئلہ چھیڑا ہے کہ مقتدی کو امام کے بعد آمین کہنی چاہیئے یا ساتھ ہی کہہ لینی چاہیئے۔ بعض نے کہا ہے کہ امام کے بعد کہنی چاہیئے جمہور کے نزدیک ساتھ ہی کہہ لینی چاہیئے ان بعض حضرات نے بھی إذا امن الإمام فأمنوا سے استدلال کیا ہے اس میں فاء تعقیب کے لئے ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ مقتدی کی آمین امام کے بعد ہونی چاہیئے۔ حافظ نے جمہور کی طرف سے جواب وہی دیا ہے کہ إذا أراد الإمام التأمين۔ یا "اذا حان وقت التأمين" فاء بے شک تعقیبیہ ہے لیکن تعقیب امام کے آمین کہنے سے نہیں بلکہ اس کی آمین کا وقت آنے سے یا آمین کے ارادہ کرنے سے ہے۔

ف ۴ اور ف ۵ والے دونوں مسئلوں سے معلوم ہوگیا کہ إذا أمن الإمام فأمنوا والی روایت اپنے ظاہر پر نہیں۔

ف ۶ آمین سرًا کہنی چاہیئے یا جہرًا اس میں امام اور مقتدی کا حکم الگ الگ ہے اس بات پر تو اتفاق ہے کہ امام کو سری نمازوں میں آمین بھی آہستہ کہنی چاہیئے۔ جہری نمازوں میں حنفیہ اور مالکیہ کے نزدیک امام کیلئے سرًا کہنا افضل ہے۔ امام شافعی اور امام احمد کے نزدیک جہرًا کہنا بہتر ہے۔

مقتدی کے بارہ میں امام ابو حنیفہ، امام مالک کا مذہب اور امام شافعی کا قول جدید یہ ہے کہ سرًا پڑھنی چاہیئے۔ امام احمد کا مذہب اور امام شافعی کا قول قدیم یہ ہے کہ جہرًا پڑھنی چاہیئے۔

---

[1] دیکھئے فتح الباری ص ۲۶۴، ۲۶۶ ج ۲۔

یہ اختلاف صرف اولویت میں ہے۔ دونوں طریقے جائز ہیں۔ بلکہ ائمہ اربعہ اور جمہور کے نزدیک تو نفس آمین بھی فرض نہیں سُنّت ہے[1]

اخفاء آمین کے چند دلائل۔

نمبر ۱: آمین دُعاء ہے۔ امام بخاری نے عطاء کا قول نقل فرمایا ہے "آمین دُعاء" آمین کا دُعا ہونا قرآن کریم سے بھی معلوم ہوتا ہے۔ سورۃ یونس میں موسیٰ علیہ السلام کی دُعائیں منقول ہیں۔ ان دُعاؤں کے ختم ہونے کے بعد قرآن کریم میں ہے "قال قد اجیبت دعوتکما۔ (تم دونوں کی دعاء قبول کرلی گئی ہے) اس سے پہلے صرف موسیٰ علیہ السلام کی دعائیں مذکور ہیں ساتھ کسی اور کی دُعاء کا ذکر نہیں۔ اس کا مقتضا تو یہ تھا کہ یوں کہا جاتا قد اجیبت دعوتک۔ لیکن یوں نہیں فرمایا۔ دعوتکما فرمایا ہے اس کی توجیہ یہی ہوسکتی ہے کہ موسیٰ علیہ السلام دُعا کرتے رہے اور ہارون علیہ السلام آمین کہتے رہے قرآن کریم میں آمین کو بھی دُعاً قرار دے کر دعوتکما کا لفظ فرمایا گیا ہے[2]۔ اس سے بھی معلوم ہوا کہ آمین دُعاء ہے۔ اور دُعاء کا ادب قرآن کریم نے بتایا ہے۔ ادعوا ربکم تضرعًا وخفیۃً معلوم ہوا دُعاء میں حق تعالیٰ کو اخفاء پسند ہے۔ دوسری جگہ زکریا علیہ السلام کا ذکر کرتے ہوئے فرمایا اذ نادی ربہ نداءً خفیًا۔ اس سے بھی معلوم ہوا کہ حق تعالیٰ کو آہستہ دُعاء اچھی لگتی ہے۔ نماز کی دوسری دعائیں بھی سرًا ہی پڑھی جاتی ہیں۔ ان امور سے معلوم ہوا کہ آمین میں بھی اخفاء ہی افضل ہے۔

نمبر ۲: مشکوٰۃ ص۷۸ پر ابوداؤد ترمذی ابن ماجہ اور دارمی کے حوالہ سے حضرت سمرۃ کی حدیث مذکور ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی نماز میں دو سکتے ہوتے تھے۔ ایک سکتہ جب نماز میں داخل ہوتے۔ دوسرا سکتہ جب ولا الضالین کی قرأت سے فارغ ہوتے۔ پہلے سکتہ میں ثناء پڑھتے تھے۔ سکتہ سے مُراد یہ ہے کہ جہری آواز سنائی نہیں دیتی تھی بظاہر معلوم ہوتا تھا کہ چُپ ہیں واقعہ میں اس سکتہ میں ثناء سرًا پڑھتے تھے۔ دوسرا سکتہ آمین[3] کا ہے معلوم ہوا کہ آمین سرًا پڑھتے تھے ثناء کی طرح ورنہ سکتہ کا کوئی معنیٰ ہی نہیں۔

---

[1] مذاہب از اوجز المسالک ص ۲۵۰ ج ۱۔

[2] قال الحافظ: لأن المؤمن یسمّی داعیًا کما جاء فی قولہ تعالیٰ، قد اجیبت دعوتکما وکان موسیٰ داعیًا وھٰرون مؤمّنًا کما رواہ ابن مردویہ من حدیث انسؓ (فتح الباری ص ۲۶۳ ج ۲) [3] یاد رہے کہ دوسرا سکتہ بالکل مختصر ہوتا تھا جبکہ پہلا اس کی نسبت لمبا ہوتا تھا اسی لئے عمران بن حصینؓ پہلے سکتہ کو مانتے تھے اور دوسرے کا انکار کرتے تھے۔ کیونکہ وہ اتنا مختصر تھا کہ عمران بن حصینؓ اس کو ناقابل شمار سمجھتے تھے۔

نمبر۳:۔ حضرت وائل بن حجرؓ کی حدیث انہ صلّی مع النبی اللہ علیہ وسلم بلغ غیر المغضوب علیہم ولا الضالین قال آمین واخفی بہا صوتہ۔ اس کی تخریج احمد، ابوداؤد، الطیالسی، ابویعلیٰ، دارقطنی اور حاکم نے کی ہے[1] اس میں تصریح ہے کہ آمین سرًا پڑھتے تھے۔

نمبر۴:۔ بخاری کی حدیث مرفوع اذا قال الامام غیر المغضوب علیہم ولا الضالین فقولوا آمین (الحدیث) اس سے ثابت ہوتا ہے کہ آپ آمین سرًا پڑھتے تھے۔ اس لئے کہ حدیث میں فرمایا یہ ہے کہ جب امام ولا الضالین کہہ چکے تو تم آمین کہو۔ اگر امام نے اونچی آمین کہنی ہوتی تو یہ کہا جاتا کہ جب امام آمین کہے یا جب تم امام کی آمین سنو تو آمین کہا کرو۔ چونکہ شارع علیہ السلام کی نظر میں آمین سرًا پڑھی جائے گی اس لئے مقتدیوں کی تامین کو امام کی تامین سے معلق نہیں کیا۔ بلکہ اس کے ولا الضالین کہنے سے معلق کیا ہے۔

سوال:۔ دوسری حدیثوں میں مقتدیوں کی تامین کو امام کی تامین سے معلق کیا گیا ہے۔ الفاظ یہ ہیں "اذا أمن الامام فامنوا" اس سے معلوم ہوا کہ امام نے آمین اونچی کہنی ہے۔

جواب:۔ جمہور کے نزدیک اذا امن الامام کے الفاظ مؤول ہیں۔ ان کا معنیٰ ہے کہ جب امام کے آمین کہنے کا وقت آجائے تو تم آمین کہو۔ یا اس کا مطلب ہے اذا اراد الامام التامین۔ یعنی جب امام آمین کہنے کا ارادہ کرے۔ جمہور کے نزدیک امن اپنے ظاہر پر نہیں ہے۔ یعنی یہ مراد نہیں کہ ایسا آمین کہے جس کو تم سنو۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ اگر امن الامام کو اپنے ظاہر پر رکھیں تو کئی اشکالات لازم آتے ہیں۔ جمہور نے ان اشکالات کو یہی کہہ کر دفع کیا ہے کہ امن الامام اپنے ظاہر پر نہیں۔ مذکورہ تاویلین کی ہیں کما ذکرنا۔

نمبر۵:۔ ابوہریرہؓ کی مرفوع حدیث کے لفظ یہ ہیں۔ اذا قال الامام غیر المغضوب علیہم ولا الضالین فقولوا آمین فان الملائکۃ یقول آمین وان الامام یقول آمین۔ بعض روایتوں میں آخری جملہ اس طرح ہے فان الامام یقولہا اس کی تخریج احمد، نسائی، دارمی اور ابن حبان وغیرہم نے کی ہے۔ اس سے استدلال یوں ہے کہ آنحضرت صلّی اللہ علیہ وسلّم نے فرمایا کہ اس لئے کہ امام بھی آمین کہہ رہا ہے۔ اگر امام نے آمین جہرًا کہنا ہوتا تو پھر مقتدی خود سن لیتا۔ آنحضرت صلّی اللہ علیہ وسلّم کو بتانے کی کیا ضرورت تھی؟ اس سے ثابت ہوا کہ وہ سرًا پڑھتا ہے۔ جسے مقتدی خود نہیں سنتے۔

نمبر۶:۔ مجمع الزوائد میں طبرانی کے معجم کبیر کے حوالہ سے یہ حدیث ہے۔ عن ابی وائل قال کان علیؓ و

---

[1] نصب الرایہ ص ۳۶۹ ج ۱ [2] اعلاء السنن ص ۲۱۲ ج ۲۔

عبد اللہ لا یجہر ان بسم اللہ الرحمٰن الرحیم و لا بالتعوذ و لا بالتامین[1]۔ یہ دونوں صحابیؓ فقاہت کے اعتبار سے صحابہؓ میں ممتاز تھے۔

نمبر ۷: ابن جریر طبری نے تہذیب الآثار میں یہ اثر نقل کیا ہے۔ عن ابی وائل قال لم یکن عمرؓ علیؓ یجہران ببسم اللہ الرحمٰن الرحیم و لا بامین[2]۔

نمبر ۸: ابراہیم نخعی جو اجلہ تابعین سے ہیں ان کا اثر عبد الرزاق نے اپنے مصنف میں اور امام محمدؒ نے کتاب الآثار میں نقل کیا ہے۔ خمس یخفیھن الامام سبحانک اللھم و بحمدک والتعوذ و بسم اللہ الرحمٰن الرحیم و آمین و اللھم ربنا لک الحمد[3]۔ کتاب الآثار میں اللھم ربنا لک الحمد کا ذکر نہیں ہے۔

---

[1] اعلاء السنن ص ۲۱۵ ج ۲

[2] ایضاً

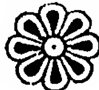
[3] اعلاء السنن ص ۲۱۳ ج ۲

مکتبہ اسلامیہ امدادیہ کی دوسری مطبوعات

النحو الیسیر شرح نحو میر نحو کی مشہور داخل نصاب ابتدائی کتاب "نحو میر" کی بہترین شرح۔ اس شرح کا انداز یہ ہے کہ صفحہ کے تین حصے کر کے اوپر والے حصہ میں نحو میر کا مکمل متن صاف اور خوشخط دیا گیا ہے۔ دوسرے حصہ میں ہر مسئلہ کے اجراء کے لئے تمرینی جملے دیئے گئے ہیں۔ تیسرے حصہ میں متعلقہ مسائل کی آسان تشریح کے ساتھ ساتھ اس باب کے دوسرے اہم فوائد سہل انداز میں پیش کئے گئے ہیں۔ جابجا مدرسین کے لئے طریقۂ تعلیم کے متعلق ہدایات بھی دی گئی ہیں۔ تجربہ سے مبتدی طلبہ کو نحو میر کی تدریس اس کتاب پر مفید ثابت ہوئی ہے۔

الایضاح الکامل لمافی شرح مائۃ عامل اس میں شرح مائۃ عامل کی نوع اوّل اور نوع ثانی کے مطالب کی تشریح کرتے ہوئے حروف جارہ اور حروف مشبہ بالفعل کے عمل کی کیفیت اور ان کے معانی وطرق استعمال کی معتدل تفصیلات آسان انداز میں پیش کی گئی ہیں، جن سے فنی ذوق پیدا ہونے کے ساتھ ترجمہ قرآن کریم اور تفسیر میں بہت مدد ملے گی۔ اس کتاب پر امام المعقولات والفنون عارف باللہ حضرت مولانا ولی اللہ صاحب رحمۃ اللہ مدرسہ انہیہ ضلع گجرات والوں کی تقریظ بھی ثبت ہے۔

اشرف التوضیح جلد ثانی تقریر مشکوٰۃ شریف کی اس جلد اوّل کے بعد دوسری جلد کی تیاری بھی شروع ہے۔ انشاء اللہ ہماری یہ پوری کوشش ہوگی کہ دوسری جلد بھی جلدی ہی آپ کی خدمت میں پیش کی جاسکے۔ واللہ ہو الموفق۔



کتبہ: عبدالسلام یوسفی الخطاط، وارڈ ۲ جھنگ شہر